Almusa

der Sultanssohn.

Ein Roman aus der Geisterwelt,

nach hinterlassenen Papieren

des

Grafen Donamar.

von Friedr. Bouterwek

Bremen, 1801.

bei Friedrich Wilmans.

UNIVERSITAETS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Vorrede.

Du, Leser zur Linken, findest dieses Buch vielleicht trocken und dunkel. Du, Leser zur Rechten, nennst es wohl seicht und unphilosophisch. Rückt aber ein Mal mit euren Richterstühlen näher zusammen; und ihr werdet euch, hoff' ich, in einem günstigeren Urtheile vereinigen. Wer zu der einen oder andern Stelle noch einen besondern Schlüssel verlangt, hat vermuthlich

in der Zerstreuung seinen Hauptschlüssel verlegt. Er wird dann auch an dem Wenigen, das man hier durch's Schlüsselloch sieht, völlig genug haben.

St. Petersburg,
am 1. April 1800.

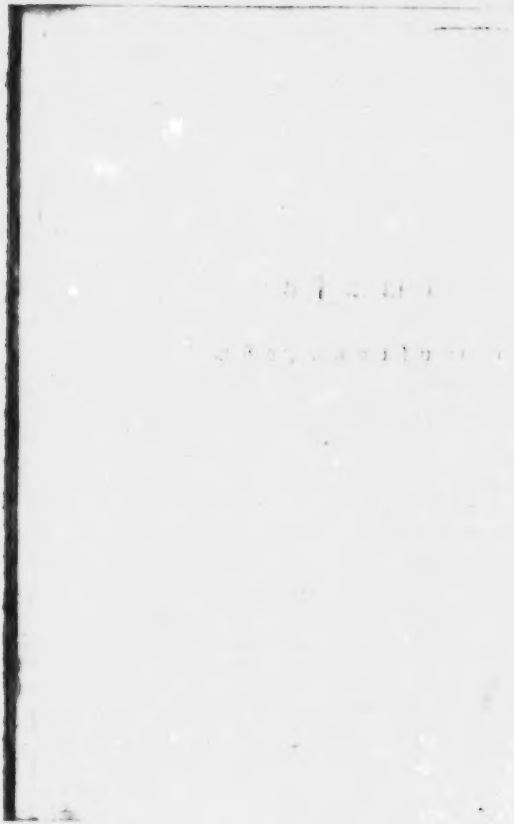
Inhalt.

Erste Sure. Der Sturm. . . Seite 1
Zweite Sure. Die Braut. . . . 8
Dritte Sure. Heli. 22
Vierte Sure. Die Trennungen. . 31
Fünfte Sure. Der Nußbaum. . . 53
Sechste Sure. Die größte Reise. . 69
Siebente Sure. Der Becher. . . 80
Achte Sure. Die Reiter. . . . 89
Neunte Sure. Die Jagd. . . . 100
Zehnte Sure. Die Nachtigall. . . 116
Eilfte Sure. Die Gedanken. . . 136
Zwölfte Sure. Die Tiefe. . . . 149
Dreizehnte Sure. Die Lichtgestalt. . 161
Vierzehnte Sure. Die dürren Wälder. . 177

Funfzehnte Cure. Der Mantel. . . Seite 191
Sechzehnte Cure. Der Schattendienst. . 204
Siebzehnte Cure. Die Eile. . . . 221
Achtzehnte Cure. Die Rückkehr. . . . 234
Neunzehnte Cure. Das Vertrauen. . 245
Zwanzigste Cure Das Gerücht. . . 263

Almusa

der Sultanssohn.



Almuſa

der Sultansſohn, oder die Beſtimmung des Menſchen.

Erſte Sure.

Der Sturm.

Glücklicher Mann, den der Sturm nur auf dem Meere erſchreckt oder auch unter dem Meere begräbt! Seht! Dort ſteigen ſchon die ſchäumenden Wellen! Lange wirſt du Schiffchen, ſo leicht du auch an den Waſſergebirgen hinab und herauf ſchlüpfſt, den ungleichen Kampf nicht beſtehen. Da taucht ſchon der Maſt ſeitwärts in den ſprühenden Schaum! Und unter Jammergeſchrei verſinkt

das Schiffchen. Versunken sind nun auch alle Schmerzen die es trug. Aber wer übrig bleibt, vom Sturm in seinem Busen verfolgt, den laßt uns beklagen!

Da kommt schon Einer, der nicht mit versank, schwimmend wieder hervor! Auch seine Kraft wird ihn nicht retten, wenn das Schicksal nicht hilft. Aber wundersam legt sich auf ein Mal der Sturm. Wie weggehaucht sind in einem Augenblicke alle Wolken. Hell glänzt die Sonne vom Himmel auf die spiegelnde Fluth. Und deutlich liegt da die Insel der Wahrheit.

Was für eine Insel? fragt Einer. Und was für eine Art von Sturm war denn dieß?

Fragt nicht zu früh; und ihr werdet seltener eine Antwort bedürfen.

Auch den hunderttausend und ersten unter den Geistern der Wahrheit schien die liebliche Stille zu freuen, die auf den Sturm folgte. In Riesengestalt, aber schön, stand er an der Küste der Insel da. Der Schwim-

mende, der ihn zugleich mit der Küste erblickte, versank vor Entsetzen unter die Ebne des Meers zurück. Aber er ermannte sich noch einmal, und schwamm herzhaft näher. Reden konnte er noch nicht. Sein Gesicht und seine ganze Gestalt sprachen desto beredter für ihn. Selbst der Schrecken und das Erstaunen und die gewaltige Spannung aller seiner Züge konnten, als er sich an das Land hinauf arbeitete, den Ausdruck seltener Seelenschönheit in seinem Gesichte nicht verstecken. Seine Gestalt glich, unter den verworrenen Falten des nassen Kaftans, der ihn umgab, den reizenden Jünglingen, die im Himmel Mahomeds die Frommen bedienen. Die Perlen und Edelsteine an seinen Kleide deuteten auf hohen Stand oder auf fürstlichen Reichthum.

Aber kaum berührte der schöne Jüngling den Boden, so fühlte er, daß das Land, wie ein zweites Meer, unter ihm schwankte. Mit beiden Händen tastend schwang er sich

glücklich auf das Trockene. Aber so wie er sich aufrichten wollte, taumelte er wie ein Betrunkener. So wie er mit dem einen Fuße zutrat, wich der Boden unter ihm; und stützte er sich schnell auf den andern Fuß, so schwankte er auch schon auf der andern Seite nieder. Versuchte er gar mit beiden Füßen fest zu stehen, so sank er ein, als wollte ihn die Erde verschlingen. Unbarmherziger, der du fest wie ein Berg und groß wie ein Riese da stehst! rief der geängstete Jüngling wehmüthig aus. Was that ich dir, daß du mich marterst? Wer bist du, daß dir das Schicksal erlaubt, des Hülflosen zu spotten?

Der Geist lächelte; und aus seinen heitern Augen strömte ein Licht herab, das die ganze Gegend so zauberisch verklärte, als wäre das helle Sonnenlicht, das in demselben Augenblicke verschwand, nur eine hellere Finsterniß gewesen. Kaum aber trat der Ernst auf seine himmlische Stirn zurück, so glänzte die Sonne wie zuvor, schön, aber nicht göt-

lich. Da ertönte seine Stimme wie das Murmeln eines weit entfernten Gewitters im Frühling, wenn die Nachtigall schlägt und die verjüngten Zweige duften.

Ich bin Orad, sprach der Geist; unter den Geistern der Wahrheit der hunderttausend und erste. Du nennst mich unbarmherzig? Ich habe dich gerettet.

Gerettet? rief der Jüngling. Lieber schleudre mich in die Tiefe zurück, ehe ich mich auf diesem grundlosen Boden zu Tode taumle!

Menschensohn! antwortete der Geist. Du wolltest auf der Insel der Wahrheit landen, ohne zu schwanken?

Auf der Insel der Wahrheit bin ich gelandet? fragte, immerfort schwankend, der Jüngling. O! wenn ich dann auch nur einen Augenblick, wär' es auch nur im Augenblicke des Todes, fest stehe; wenn ich auch versinke, indem ich der Wahrheit, wie jetzt dir, du hoher Geist, in's Auge sehe; kann ich nur

nicht zweifeln, daß ich sie sah, wie ich dich sehe; gern will ich versinken.

Komm, Hülfsbedürftiger! sprach mit sanfter Stimme der Geist. Hier stecke ich an deinen Finger den Ring des Lebens und Todes. Nun stehst du fest. Aber sei von diesem Augenblicke an redlich in Allem, was du sprichst und thust; oder du bist verloren. Weder deine, noch eines andern Menschen Kraft kann diesen Ring von deinem Finger lösen. Eine höhere Kraft glüht verborgen in ihm. Hüthe dich, daß sie nicht in Flammen hervorbricht! Wenn du eine schöne Lüge vernimmst, wird er dich drücken und stechen. Wenn aber eine Lüge dein eignes Herz befleckt, wird aus der K[illegible] dieses Ringes die Hölle dich brennen.

Freudig küßte der Jüngling den Ring, indem er, nun auf festen Boden, vor dem Geiste auf die Knie sank.

Sinne nicht auf Worte, um mir zu danken! sprach der Geist. Sag an, wer du

bist, und was du auf dem Meere zu suchen hast. Dein Kleid ist nicht das Kleid eines Schiffers. Hegst du einen verständigen Wunsch, so darf ich ihn erfüllen.

Du darfst? und du willst? rief voll schwärmender Freude der Jüngling. So sag denn du mir, ob der Wunsch meines Herzens nicht unter allen Wünschen der verständigste ist! Versteh ihn selbst aus meiner Geschichte!

Zweite Sura.

Die Braut.

Der Jüngling erzählte.

Mein Name ist Almusa. Ueppigkeit und Prunk umgaben meine Wiege. Mein Vater, der Sultan von Charesmien, dachte weniger an mich, als an die Paläste, die er erbauen, und an die Gärten, die er anlegen ließ, um sich zu zerstreuen. Sorgen kannte er nicht. Er lebte mit seinen Nachbarn in Frieden; und die Geschäfte seines Reichs besorgten seine Diener. Kummer drückte ihn eben so wenig. Sein Herz hing an keinem Menschen und an keiner Sache. Aber er seufzte unter der Last seines Glücks. Er war ermüdet vom Genusse. In allen seinen Gärten wuchs keine frische Blume für ihn. In keinem Zimmer seiner Paläste fand er Ruhe. Darum suchte

er Zerstreuung im Bauen und Brechen; und was er mit dem meisten Eifer gebauet hatte, ließ er gewöhnlich am ersten wieder einreißen.

Mich erzogen Sclaven und Weiber. Man putzte mich. Man sang mir etwas vor. Man spielte Ball mit mir, und, als ich gröſser wurde, zuweilen Schach. Das war meine Erziehung. Ein alter Iman lehrte mich den Koran lesen und nach den Vorschriften dieses heiligen Buchs beten und mich waschen. Das war der Unterricht, den ich erhielt.

Als ein vierzehnjähriger Knabe war ich, mit der Welt so unbekannt wie mit mir selbst, in einen mir damals unbegreiflichen Mismuth versunken. Ich war in meiner Einbildung fast so alt wie mein Vater. Auch mir dufteten die Blumen, die man mir täglich brachte, wie welkes Gras. Jede Hand, die mir schmeicheln wollte, stieß ich zurück. Ich wurde finster und störrisch.

Mein Vater hörte die Beschwerden, die meine Aufseher über mich führten, mit der-

ſelben Ruhe an, die er bei den verwickelten Berichten ſeiner Baumeiſter zeigte. Er ſchickte ſeinen Leibarzt, einen Griechen, zu mir, um meinen Geſundheitszuſtand zu erforſchen. Der Leibarzt brachte ihm die Nachricht zurück, er finde keine Krankheit an mir zu heilen. Der Schaden ſei an der Seele. Die wiederherzuſtellen, müſſe man einem Philoſophen auftragen; denn die Philoſophie ſei die Seelenarzneiwiſſenſchaft.

Die Philoſophie war damals etwas ganz Unbekanntes bei uns. Seitdem der große Kalif Harun al Raschid an ſeinem Hofe zu Bagdad die Wiſſenſchaften gepflegt hatte, las man längſt in den Morgenländern den Ariſtoteles in arabiſcher Sprache. Aber in Chazesmien las man überall nicht viel. Indeſſen freute ſich mein Vater ſehr, von der Philoſophie etwas zu hören. Er merkte vielleicht, wozu er ſelbſt ſie gebrauchen könnte, wenn ſie kranke Gemüther wieder herſtelle. Aber er ließ ſich ſo etwas nicht merken. Nur aus

Sorgfalt für mich gab er seinem Geheim-schreiber Befehl, sogleich einen brauchbaren Philosophen von Bagdad zu verschreiben.

Die Ausrichtung des wohlgemeinten Befehls meines guten Vaters ging sehr geschwind von Statten. Denn es gab der Philosophen in Bagdad sehr viel; und die meisten hatten nichts zu leben. Unser Geschäftsführer dort fand ohne Mühe einen Mann von gesetzten Jahren, der eben beschäftigt war, zu der Sittenlehre des Aristoteles eine ausführliche Erklärung zu schreiben. Gern schob dieser Mann sein Schreibgeräth zusammen, als er hörte, zu welchem größeren Geschäfte man ihn nach Charesmien berief. In wenigen Wochen war er mit allen seinen Büchern bei uns.

Saddak, der Philosoph von Bagdad, wurde nun mein Erzieher. Verzeihe, großer Geist, der du mir so geduldig zuhörst, wenn ich das Andenken des fleißigsten der Philosophen mit einer Thräne ehre! Das Meer hat

ihn verſchlungen. In dem Sturme, aus dem du mich durch ein Wunder gerettet haſt, iſt er untergegangen mit unſerm Schiffe; und ſeine ſämtlichen Schriften ſind verſunken mit ihm. Er hat das Ziel ſeines Strebens nicht erreicht. Er war nichts weniger als glücklich. Aber er ſchrieb in Einem fort über die Glückſeligkeit, um zu lehren, was ſie ſei und nicht ſei; und hätte er länger gelebt, würde er ohne Zweifel endlich gefunden haben, was er ſo ängſtlich ſuchte. Sein Styl war ſo trocken wie ſein Geſicht. Auch ging ſein Verſtand ſo langſam wie ſeine Füße; aber er ging ſicher, weil ihm der Witz nie in den Weg trat. Er hat vielleicht nie in ſeinem ganzen Leben einen Einfall gehabt; aber er wußte Rechenſchaft zu geben von jedem Satze, den er niederſchrieb. Ich habe öfter lächeln müſſen, wenn er mir ſehr ernſthaft demonſtrirte, daß die Tugend nichts anders ſei, als das Mittel zwiſchen zwei Extremen, und daß genau auf dieſer Mittellinie der Weg zur wahren Glückſeligkeit

ganz eben fortlaufe. Niemand war von den Extremen weiter entfernt, als der ehrliche Saddak; und er war nichts weniger als glücklich. Er hatte durch die Pest seine Frau und alle seine Kinder verloren. Aus einem stattlichen Fruchtbaume war er ein dürrer Stamm geworden. Er bewies gründlich, daß das Herz des Weisen an keinen Gütern so fest hängen müsse, daß er sie nicht in jedem Augenblicke entbehren könne. Aber während er bewies, standen ihm die Thränen in den Augen. Gern that ich, als ob ich das nicht sähe. Dankbar nahm ich seine Definitionen und Unterscheidungen an. Ich achtete ihn wegen seiner vielen Kenntnisse und noch mehr wegen seiner strengen Redlichkeit. Ich liebte ihn wegen seiner uneigennützigen und friedfertigen Gesinnung. Aber nie wurde ich durch ihn überzeugt, daß die Tugend nichts weiter sei, als das Mittel zwischen zwei Extremen.

Von dem Tage an, wo Saddak meinen Verstand in die Pflege nahm, um mein Ge-

müth zu heilen, wurde ich, wenn gleich nicht heiter, doch thätig; und das war für mich damals der größte Gewinn. Ich lernte denken. Das hatte mir bis dahin gefehlt. Als ob ich zu einem neuen Leben erwachte, so ganz anders erschien mir nun die Welt. Saddak's Fragen reizten mich anfangs nur durch ihre Neuheit. Bald wurden sie mir wichtig durch ihren Inhalt. Die speculative Philosophie lag dem fleißigen Saddak nicht so nahe an seinem guten Herzen, als die praktische. Mit der praktischen Philosophie fing er auch meine Bildung an. Meine ganze Seele hatte er gewonnen, als er mich lehrte, Glückseligkeit sei das erste und das letzte Ziel alles menschlichen Strebens. Denn in meiner Brust pochte ein gewaltiges Verlangen. Glückseligkeit, sagte Saddak, ist die Braut des Herzens; aber nur dem Weisen ist es vergönnt, sie zu umarmen. O daß es mir vergönnt sein möchte! rief ich aus. Und daß ich dann tausend Arme hätte, um die Braut des

Herzens ſo feſt an mich zu drücken, daß nichts als der Tod uns ſchiede!

Auch der Tod, ſagte Saddak, kann den Weiſen von der Glückſeligkeit nicht ſcheiden. Er geht auf dem Wege zwiſchen zwei Extremen gelaſſen und ungeſtört von einem Daſein zum andern durch die Ewigkeit.

Das rauſchte mir Begeiſterung in die Seele. Aber eben dieſer Begeiſterung widerſprach die Gelaſſenheit, mit der ich den Weg der Weisheit wandeln ſollte. Ich konnte mich in mich ſelbſt nicht finden. Je weiter ich das Knabenalter zurück ließ, deſto unbegreiflicher wurde mir, wie man die Braut des Herzens mit Gelaſſenheit umarmen könne.

Aber Saddak band meinen widerſtrebenden Verſtand durch unwiderſprechliche Lehren. Ich gab mich gefangen, weil ich nichts zu antworten wußte. Ich lernte zugleich eine Menge von Dingen, an die an unſerm ganzen Hofe keine andre Seele dachte. Phyſik und Naturgeſchichte theilte mir Saddak nach

dem Aristoteles mit. Aber er hatte mich durch seine praktisch philosophischen Vorübungen verwöhnt. Was nicht unmittelbar die Glückseligkeit betraf, sah ich als Nebensache an. Der idealische Weg der Glückseligkeit durchkreuzte alle meine hin und her irrenden Gedanken. Immer brachte ich aus den Lehrstunden, in denen ich dem gelehrten Saddak Recht geben mußte, eine Last von Zweifeln mit, deren ich mich schämte, weil sie, so viel ich einsah, von meinem Lehrer schon widerlegt waren. Mein Gefühl und mein Verstand vertrugen sich täglich weniger.

Weder unglücklich, noch glücklich, und noch weniger gleichgültig oder gelassen; gedrückt und getrieben von einer Sehnsucht, die mich in's Unendliche fortzureißen drohte; so, ohne Vorwurf, und doch von mir selbst verfolgt, nahm ich, als ich im achtzehnten Jahre meines Alters war, Theil an Unterhaltungen, die mein Lehrer mit seinen Studen nicht vereinigen mochte. Ich ging öfter auf

die Jagd. Saddak ſchrieb unterdeſſen an der Fortſetzung ſeiner Betrachtungen über die Glückſeligkeit und die Tugend, nach ariſtoteliſchen Grundſätzen.

Aehnliche Betrachtungen beſchäftigten mich einmal, als ich von der Jagd nach Hauſe ritt. Ich befahl meinen Begleitern, vorauszureiten und mich allein zu laſſen. Den Weg nach Hauſe glaubte ich nicht verfehlen zu können; denn ich war ſchon öfter in der Gegend geweſen. Aber indem ich den Weg der wahren Glückſeligkeit in Gedanken ſuchte, verlor ich den, der mich nach Hauſe führen ſollte.

Es wurde dunkel. Ich irrte durch Berg und Thal, ohne eine menſchliche Stimme zu hören oder eine Spur von einem Wege zu entdecken. Faſt ſchon im Begriffe, mein Nachtlager unter einem Baume zu nehmen und da den Morgen zu erwarten, wurde ich auf einmal angehalten durch eine rauhe Frage. Ein Mann in Hirtentracht ſtand vor mir und

fragte, wohin der Weg führe. Ich versicherte ihn, daß ich ihm sehr dankbar sein würde, wenn er dieselbe Frage mir beantworten könnte. Wir untersuchten einander genauer. Der gewaltige Knotenstock, den er trug, machte ihn mir nicht furchtbarer, als ich ihm durch meinen Säbel und meinen Jagdspieß zu werden schien. Ich sagte ihm ohne Besorgniß, wer ich sei und wie ich mich verirrt habe.

Mit allen Zeichen der Ehrerbietung, auf die ich keinen Anspruch machte, huldigte mir der Mann, den ich nur bat, mich auf die rechte Straße zu führen.

Sohn meines Herrn, sagte der Mann, ich möchte dir gehorchen; aber den alten Metallem tragen seine Füße so weit nicht mehr. Ich habe in achtzig Jahren manchen Schritt gethan, ob ich gleich nicht weit von der Stelle gekommen bin. Der Weg des Lebens führt uns nur hin und her, den Einen eine kürzere, den Andern eine längere Strecke.

C

Wenn uns der Wegweiser begegnet, dem wir alle blindlings folgen müssen, steht der Mensch gewöhnlich nicht weit von dem Punkte, von dem er ausging.

Ich glaubte meinen Saddak reden zu hören. Solche Gedanken aus dem Munde eines alten Hirten waren mir unerwarteter, als eine Stimme vom Himmel. Ich wollte mich mit dem Alten in ein philosophisches Gespräch einlassen und ihn fragen, ob er auch den Aristoteles studirt habe. Aber er machte mir begreiflich, daß sich von solchen Dingen besser sprechen lasse, wenn man nicht in Verlegenheit wegen eines Abendessens und eines Nachtlagers sei.

Deine jugendliche Kraft, sagte der Alte zu mir, wird auch der Erquickung bedürfen. Die hochlodernde Flamme der Lampe verzehrt das Oel am Ersten. Aber wie beherberg' ich den Sohn meines Herrn? In meiner Hütte wohne sehr niemand, als ich, meine Heil und eine alte Sclavin. Alle meine Knechte

und Mägde sind um diese Jahreszeit bei meinen Heerden. Ich selbst mußte mich diesen Abend spät noch aufmachen, um nachzusehen, ob der angeschwollene Bach, der diese Nacht auszutreten drohte, nicht meinen offnen Brunnen verschlemmt hat. Denn in diesem Brunnen quillt ein Wasser, so rein und so wohlthätig, wie die Wahrheit unter den Menschen nicht ist. Mir und meiner Heerde giebt er alle Morgen den erquickendsten Trunk; und eine alte Sitte verbietet mir, ihn zu ummauern.

Der Name Heli und der bedeutende Ton, mit dem der Alte diesen Namen wiederholte, erregten in mir Ahndungen und räthselhafte Gedanken.

Ich bat den Alten, wenn er mich doch nicht noch diese Nacht auf den Weg zurückführen könne, von dem ich mich verirrt hatte, mir nur ein Lager von Binsen oder Stroh in einem Winkel seiner Hütte zu gönnen.

Der Alte seufzte. Ich fragte ihn, ob er es für ein Unglück halte, mich zu beherbergen.

Wie könnte dem Sohn meines Herrn die Hütte eines Hirten gefallen! antwortete er mit Bedacht. Ich merkte es seinem Tone wohl an, daß ihn andre Zweifel beunruhigten. Er unterdrückte einen neuen Seufzer.

Komm, Fürstensohn! rief er mit einer wehmüthigen Entschlossenheit. Verwandle durch deine Gegenwart unsre Hütte in einen Pallast! Schon manches Lamm zerriß mir der Wolf. Dem Sohne meines Herrn opfre ich mein letztes.

Er drehte sich so rasch um und ging so eilig voran, daß ich ihm nicht antworten konnte. Ich ritt in seinen Fußtapfen. Wir sprachen kein Wort weiter zusammen, bis wir vor der Hütte ankamen.

Dritte Sure.

Heli.

So weit war Almusa in seiner Erzählung gekommen, als plötzlich das Rauschen eines ungeheuern Baumes, der fast die ganze Insel zu überschatten schien, ihn unterbrach. Seine ganze Aufmerksamkeit wurde auf den Baum gerichtet, den er bis dahin mehr gesehen, als bemerkt hatte.

Aber das Rauschen des Baums ging vorüber.

Was bedeutet, wollte Almusa fragen, —

Schüler der Wahrheit, sagte der Geist, störe dich selbst nicht! Erzähle weiter!

Almusa sparte seine Fragen auf, und erzählte weiter.

Wir kamen vor ein ziemlich geräumiges Gebäude, das aber übrigens ganz das Anse-

hen einer Hirtenwohnung hatte. Der Alte nahm den Zügel meines Pferdes und sagte laut: Hier, Fürstensohn, wohnte bis jetzt der Friede.

Und Almusa, antwortete ich, kennt seine Pflicht, den Frieden zu schützen.

Der Alte blickte, wie es schien, heiterer zu mir herauf. Ich schwang mich vom Pferde. In dem Augenblick öffnete sich die Thür. Zum ersten Male sah ich Hell. Ich sah sie, wie ich wünschen würde, ewig sie und nur sie zu sehen, wenn die Philosophie es erlaubte. Almusa's Gesicht wurde eine Flamme, indem er dies sagte. Er blickte zu Boden. Hell, der Geist, lächelte. Es lag wenig Spott und viel Wohlgefallen in seinem Lächeln.

Bin ich denn nicht, rief Almusa aus, auf der Insel der Wahrheit? Steh ich hier nicht fest kraft des Ringes, aus dem Flammen hervorbrechen werden, wenn eine Lüge mein Herz befleckt? Mag denn mein Geständ-

niß mich noch ſo tief erniedrigen vor den Augen eines reinen Geiſtes! Das Opfer, das ich der Pflicht gebracht habe, gefällt mir nicht. Das Glück, das ich ſuche, ſchwebt mir ſeitdem immer weiter aus den Augen, je deutlicher ich es zu erblicken glaube. Es erſcheint mir wie ein Geſpenſt, dem ich nachjagen muß, weil es die Weisheit hoffehlt, und weil ich mir ſelbſt widerſprechen würde, wenn ich das wahre Glück irgend wo anders ſuchte, als auf dem Wege der Weisheit. Aber ſo wie die Freude aus Heli's Augen lächelte, kann ſie aus den hohlen Augen der Weisheit nicht lächeln. Ich ſage dieß, weil ich es fühle. Ich fühle es, weil ich noch ein Schüler bin. Aber ich hoffe, das Ziel der Meiſterſchaft zu erreichen.

Heli trat, als die Thür der Hütte ſich öffnete, in weißem Gewande, mit einer brennenden Lampe in der Hand, aus dem Dunkel hervor, wie die Sonne aus einer zerrinnenden Wolke. Das iſt die Braut deines

Herzens! rief eine Stimme in mir. Das iſt die Glückſeligkeit, von welcher Saddak ſo vieles zu ſagen weiß; oder, was er ſagt, ſind leere Worte.

Heli warf einen Blick des lieblichſten Erſtaunens auf mich. Sie drehte die Lampe ſo, daß das Licht ihr mein ganzes Geſicht entdeckte. Dann zog ſie die Hand ſchnell zurück, und das volle Licht fiel wieder auf ſie. So ſtehen ohne Zweifel die Houri's im Himmel, den uns der Prophet verheißt, wenn der Gläubige, dem ſie beſchieden ſind, aus der irrdiſchen Finſterniß zu ihnen hinanſchwebt.

Hier, ſagte der alte Motallem, indem er mich dem lieblichſten Mädchen entgegen führte, hier ſiehſt du, Sohn meines Herrn, die Enkelin deines Knechts. Und du, Heli, begrüße den Sultansſohn, der die Erniedrigung nicht verſchmäht, in unſrer Hütte zu übernachten.

Ich wollte einige Worte zum Gruße ſagen; aber ich konnte nicht reden. Heli war

wie es schien, eben so stumm geworden, wie ich. Der alte Motallem führte mein Pferd fort. Ich stand mit Heli in der Thür der Hütte allein da.

Frage mich nicht, großer Geist, was ich der Lieblichsten sagte, als ich ihr etwas sagen mußte. Nicht einmal ihre Antworten habe ich behalten. Ich lebte nur mit den Augen. Mein ganzes übriges Dasein war zum Traume geworden. Und welches Erwachen zur vollendeten Glückseligkeit des Weisen könnte seliger sein, als dieser Traum?

Heli führte mich in das Innere der Hütte. Wie anders sah hier Alles aus, als in den Prunkgemächern meines Vaters! Doch nie war ich in eine Hirtenhütte getreten. Ich konnte keinen Vergleich anstellen zwischen der Wohnung Motalleins und den traurigen Gefängnissen der Dürftigkeit in den meisten Dörfern und einsamen Häusern. Aber ich freute mich doch der seltenen Reinlichkeit, die in dieser Hütte herschte. In der

Folge erst lernte ich, daß es unter andern auch ein unter Hirten seltener Wohlstand war, was mir hier umher gefiel. Die Hütte faßte auch mehrere Abtheilungen und kleine Zimmer in sich. Aber wär' ich auch in die Wüste Kobi verirrt gewesen, und hätte nur Heli gesehen; Heli's Augen hätten das Stachelgebüsch, von dem das hungernde Kamel sich nährt, in Palmen und Myrten verwandelt.

Die alte Sclavin, die ich nun auch bemerkte, breitete einen gestickten Teppich für mich aus. Aber wie hätte ich mich niedersezzen können, da Heli, in sich verloren, mit gesenkten Augen vor mir stand? Wir sprachen Mancherlei, von ihren Heerden, von den Freuden und Beschwerden der Jagd. Alles, was Heli sagte, war, wenn gleich noch so kunstlos, doch so richtig und so bestimmt und so rein aus der Fülle der zärtesten Seele gehoben, daß ich, auch ohne genauere Kenntniß der menschlichen Stände, wohl begrif, eine gemeine Hirtin könne so nicht sprechen.

Wir standen noch immer einander gegenüber, als der alte Motallem, der indessen mein Pferd besorgt hatte, zu uns zurück kam. Jetzt erst entdeckte ich deutlicher auch sein Gesicht; ein in hohem Alter noch schönes, aber stark gezeichnetes und von der Wolke der Schwermuth überschattetes Gesicht. Man sah der Freundlichkeit, die in diesen Augenblicken aus ihm sprach, wohl an, daß ihr ein herrschender Ernst nur auf Augenblicke gewichen war.

Der alte Motallem that, als ob er den Eindruck, den seine Heli auf mich gemacht hatte, nicht bemerkte. Er wachte ihr und der alten Sclavin halb scherzend Vorwürfe darüber, daß sie mich vor lauter Bewunderung noch wie einen Fremden unter sich hatten stehen lassen. Die Sclavin wurde nun geschäftig; Heli mit ihr. Ich legte meinen Säbel ab und setzte mich auf den Teppich neben den alten Motallem.

Wir hatten uns noch nicht lange im Gespräch unterhalten, als ich schon nicht mehr bezweifelte, daß dieser Alte so wenig ein gemeiner Hirt, wie seine Enkelin eine gemeine Hirtenn, sei. Er gab sich Mühe, alle Spuren einer mehr als ländlichen Bildung zu verbergen; aber es gelang ihm nicht. Ich merkte ihm bald an, daß er über Dinge urtheilen könne, an denen mir mehr gelegen war, als an seinen Heerden. Von denen hatte er mir anfangs erzählt. Ihn schien es nicht weniger zu beschäftigen, daß ein Sultanssohn philosophirte. Aber bald philosophirte er mit mir. Mit jedem Augenblicke wurden wir einander merkwürdiger. Mein großes Thema, die Glückseligkeit, war auch das seine. Wir standen mitten in der Untersuchung über die Frage: ob die Tugend sich selbst genüge? als Heli, schön wie die Tugend selbst, wieder zu uns trat, und mit der alten Sclavin ein ländliches Mahl auftrug.

Solch ein Mahl, großer Orad, würden Geister nicht verschmähen, wenn sie irrdischer Nahrung bedürften. Der alte Metallem zu meiner Seite; Heil mir gegenüber; vor uns die einfachsten Speisen, stärkend und rein; stärkender und reiner noch die Gespräche voll innigen Wohlwollens und gediegener Wahrheit, und Heil's sanfte Worte nur leise mittönend, wie in meines Vaters Gärten die klarste Quelle im Rosenschatten rieselt; o, großer Geist! wenn diese Erinnerung meine Seele erleuchtet, so versinken vor ihr alle Stunden, die ich seitdem gelebt habe, in ein trostloses Dunkel.

Vierte Sure.

Die Trennungen.

Ich bin nun, fuhr Almusa fort, so wie ich vor dir, großer Geist, hier stehe, das einsamste Geschöpf in der unermeßlichen Welt, getrennt von Allem, was mein war. Vernimm, wie ich ein Opfer des Schicksals und der Weisheit wurde.

Mich hätte in dem Gespräche am Abendtische in der Hütte des Friedens der Morgenstern begrüßen können, und ich würde ihn so wenig, wie die vorübereilenden Stunden der Nacht, bemerkt haben, wenn mich der alte Motallem nicht erinnert hätte, daß es Zeit sei, von Arbeit und Gespräch zu ruhen. Nur um seiner und Heli's willen, deren häusliche Ordnung ich nicht stören mochte, ließ ich mich in ein reinliches Schlafgemach zur Seite führ

ren. Aber wie hätte ich ſchlafen können? Meine Sinne ſchwankten lieblich und ſanft wie ein Schiff auf dem leiſe wogenden Meere, wenn ein Gewitter von weitem kommt und die Delphine hüpfen. Wie von einem überirrdiſchen Lichte verklärt, erſchien mirs, was ich in meinen Gedanken ſah. Aber über der Quelle dieſes Lichts hing eine nachtende Wolke. Was ſollte ich thun, um in Heli die Glückſeligkeit, die Braut des Herzens zu umarmen? Dieſe Frage warf mich von Zweifel zu Zweifel hin und her, wie du, großer Geiſt, mich taumeln ſahſt, als ich auf deiner Inſel an's Land ſtieg.

Auch der alte Matallem mochte nicht feſter geſchlafen haben, als ich. Ich hörte ihn ſchon reden, als die Morgenröthe kaum die Dämmerung brach. Heli's Stimme hörte ich nicht. Ich raffte mich von meinem raſtloſen Lager auf und ſuchte den alten Matallem.

Mit dem Blicke eines Richters, wenn gleich noch ſo gutherzig und freundlich, ſah

mich der alte Motallem beim Morgengruß an. Meine Augen sanken. Ich hatte nicht den Muth mich umzusehen, ob auch Heli da sei. Noch weniger wagte ich, nach ihr zu fragen. Der alte Motallem bezeigte mir seine Verwunderung über mein frühes Erwachen. Ohne Zweifel, sagt er, war dir dein Lager zu hart. Bald wird dich der weichere Sopha in deines Vaters Pallast empfangen. Befiehl, was dein Knecht von seinem häuslichen Vorrathe dir zum Frühstück bieten soll. Dann werde ich dich auf den Weg deiner Wünsche geleiten.

Auf den Weg meiner Wünsche? rief ich und faßte seine Hand. Ja, das könntest du, alter Motallem! und du allein, wenn du wolltest oder dürftest. Und warum dürftest du nicht, wenn du willst? Alter Motallem, unter den Wegen, die nach Palläſten führen, ist der Weg der wahren Glückseligkeit nicht. Das erkenne ich unwidersprechlich, seitdem du mich in deiner Hütte aufnahmst. Behalte

mich bei dir! Ich will bei dir wohnen; ich will deiner Heerden warten mit dir. Dann bin ich auf dem Wege meiner Wünsche.

Der alte Motallem wurde blaß, während mein Gesicht glühte. Er bat mich, mit ihm aus der Hütte in's Freie zu gehen, wo wir im Angesichte der Morgenröthe weiter sprechen wollten. Im Hinausgehen sah ich mich heimlich um. Heli war nicht da.

Ich hätte zu viel zu sagen, wenn ich dir, erhabener Orad, wiederholen wollte, was mir der alte Motallem Lehrreiches an's Herz sprach. Er wollte mich überzeugen, daß ich als Sultanssohn keinen dringenderen Wunsch fühlen müsse, als den, ein Volk zu beglücken. Er nannte dieß meine Bestimmung. Mein Verlangen, in seiner Hütte zu leben, erklärte er für einen Traum, aus dem ich mit Schrekken erwachen würde, wenn ich nicht bald erwachte. Ich widersprach ihm selbst nach den Grundsätzen des Aristoteles, um ihm die Vernünftigkeit meines Wunsches zu beweisen.

Ich bezeichnete ihm auf der einen Seite den Ueberfluß, auf der andern die Armuth, als die beiden Extreme, vor denen der Philosoph warne. Seine Hütte, versicherte ich ihn, liege gerade auf der aristotelischen Mittellinie zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Da nur sei die Heimath der Tugend.

Er schüttelte den Kopf zu meinen Demonstrationen. Als er merkte, daß ich mit Schlüssen nicht zu überwältigen wär, nahm er meine Hand und legte sie auf seine Brust. Sein weißer Bart wallte, während er sprach, auf meine von seinem Herzen gehobene Hand. Die Morgenröthe spiegelte sich in einer Thräne des alten Metallem.

Sohn, sagte er, jetzt stehe ich als Vater vor dir. Der Knecht redet nicht zum Sohne seines Herrn. Der achtzigjährige Schüler der Erfahrung öffnet seine Seele dem Anfänger in der Lebensweisheit. Was dein Glück ist, kannst du noch nicht verstehen. Aber was

mein Glück iſt, mir nicht zu rauben, dazu biſt du weiſe genug. In die Hütte dort habe ich mich vor dem Schickſale geflüchtet. Weit in der Welt umher ruhen meine kühneren Wünſche und meine ſüßeren Freuden. Hier erwarte ich in Frieden den Tod. Haſt du Gefühl für das letzte Glück eines lebensmüden Mannes, ſo ſtöre nicht den Frieden meiner Hütte! Auch wenn du deiner höhern Beſtimmung entſagen wollteſt, würde es dein Vater nicht erlauben. Du würdeſt nicht lange bei mir verborgen ſein können. Und wenn der Zorn deines Vaters dann meine Hütte auch nicht verzehrte, bliebe ſie doch nicht mehr die Hütte des Friedens für mich. Ich darf nicht mehr ſagen: Traue meinem Alter ein wenig! Traue dir ſelbſt nicht zu viel! Es iſt dir ein Leichtes, den ſchönen Stab zu zerbrechen, an dem ich gebückt durch das Leben fortwanke. Aber ſeine Splittern würden dir ſelbſt die Hand durchſtoßen, wenn du ihn zerbrächeſt. Denn, guter Sohn, du

haft, wie ich merke, nicht das Herz eines Verderbers.

Der alte Motallem zitterte. Ich warf mich an seine Brust.

Wir waren um vieles einiger geworden, als wir einander wieder betrachteten. Ich schwur, daß ich keinem Menschen, außer meinem Lehrer Saddak, entdecken wolle, was ich in diesen merkwürdigen Stunden gesehen, und gehört hatte. Ich bat den Alten, mir nur zu vergönnen, verkleidet und unbemerkt ihn in einigen Tagen wieder zu besuchen. Er drang auf acht Tage. Ich sagte auch das zu.

Auf seinen Ruf brachte nun die alte Sclavin aus der Hütte Milch, Brod und Früchte zum Frühstück. Wo bleibt Heli? fragte mein Herz; aber mein Mund sprach von etwas Anderem.

Jetzt verstehe ich den Alten. Ich soll Heli nicht wiedersehen, sagte ich zu mir selbst. Nun verlor ich den Muth, auch nur gelegent-

lich nach ihr zu fragen. Unſer Geſpräch beim Frühſtück glich dem Flüſtern des Waldes, wenn ein rauher Wind ſich aufmacht und einzelne Zweige ſchüttelt. Ich zögerte noch, immer hoffend. Aber ich hoffte umſonſt. Mein Pferd wieherte, als die Sonne aufging.

Komm Alter, ſagte ich, führe mich fort aus dieſer Luft. Sie weht für den Sohn eines Fürſten zu ſcharf.

Der alte Motallem gehorchte mir ſo eilig, daß ich ihn gern zurück gerufen hätte. Aber ich wagte es nicht. Ohne Heli wieder geſehen, ohne nach ihr gefragt zu haben, ſtieg ich auf mein Pferd. Der Alte wanderte rüſtig voran. Geſprochen wurde unter uns, nach wie vor, ſehr wenig.

Die Sonne ſtand noch nicht hoch, als mir die Gegend umher ſchon bekannter vorkam. Bald wußte ich den Weg allein zu finden. Ich wollte meinen Führer, um ſeines Alters und ſeiner Sicherheit willen, nicht länger bemühen. Ich reichte ihm die Hand

und sagte: Vater Metallem, mein Herz wohnt in deiner Hütte. In acht Tagen kehre ich wieder bei dir ein. Grüße Heli!

Im Augenblick, als ich den Namen der Lieblichsten aussprach, gab ich meinem Pferde die Sporen. Der alte Metallem wollte mir vermuthlich noch Allerlei sagen. Er sah schon, während ich noch sprach, wie ein Mann aus, der eine Rede auf dem Herzen trägt. Aber ich sprengte davon, daß Wald und Flur hinter mich flogen.

Noch war ich einige Stunden weit von der Hauptstadt unsers Reichs und den Pallästen meines Vaters entfernt, als mir schon Leute begegneten, die ausgeschickt waren, mich zu suchen. Von ihnen erfuhr ich, daß Alles im Pallaste um meinetwillen bestürzt und in Bewegung sei. Die ganze Gegend war, wie sie mir sagten, voll von Reutern und Fußgängern, die das Glück haben wollten, mich wieder zu finden. Ich achtete wenig auf die Freudensbezeugungen, die mich

immer lauter umgaben. Auch, als sich unser Zug vergrößerte und das Jauchzen wie Siegesgeschrei vor mir her ging, sah und hörte ich sehr wenig davon. Nur wenn ich einen Blick zurückwarf, erweiterte sich meine Brust, und Feld und Hügel lachten. Aber so wie ich wieder auf meinen Weg vor mir sah, seufzte ich wie ein Gefangner, den man in Ketten legt.

Eh ich vor dem Pallaste abstieg, war mein Vater schon von meiner glücklichen Rückkehr unterrichtet. Er ließ denen, die ihm zuerst die gute Nachricht brachten, einige volle Beutel reichen. Mich selbst zu sehen, hatte er keine Zeit.

Um so freudiger empfing mich mein Lehrer Sadduk. Er hätte sich mit aufgemacht, mich zu suchen, wenn nicht das Hüftweh, an dem er öfter litt, ihn auch dieses Mal gefesselt hätte. Die Freude, die er empfand, mich wieder zu sehen, brach sogar, indem er sich von seinem Polster aufrichtete, in einen

heftigen Husten aus. Ich hielt ihm den Rücken, bis seine Brust wieder frei wurde. Dann umarmte ich ihn mit wahrhaftiger Liebe.

Sobald ich mit dem guten Saddak allein war, konnte ich das Geheimniß meines Herzens vor ihm nicht länger verbergen. O Saddak! sagte ich, wie ich es fühlte, ich habe den Weg der wahren Glückseligkeit gefunden!

Bei welchem Autor? fragte Saddak.

Bei dem einzigen Autor, sagte ich, der sich nie geirrt hat.

Saddak schüttelte den Kopf. Ich versicherte ihn, daß ich nicht gesonnen sei, einen fleißigen Abschreiber des Buches der Natur für etwas Geringeres, als für den verdienstvollsten Sterblichen zu halten; aber daß es mir seit der letzten Nacht vorgekommen sei, als ob man nicht nöthig habe, das ganze Buch abzuschreiben, wenn man auf Einer Seite Unterricht genug für sein Bedürfniß finde. Ich

erzählte ihm darauf Alles, was mir begegnet war.

Mit stiller Theilnehmung hatte Saddak, ohne mich durch Anmerkungen zu unterbrechen, meine Erzählung bis zu Ende angehört. Ich glaubte schon, die Bestätigung der Wahrheit meiner Schlüsse aus seinem schweigenden Munde zu vernehmen. Aber wie erschrack ich, als er mit derselben Gelassenheit, mit der er mir zugehört hatte, seine Rede anfing und sprach:

Wenn der Weg der wahren Glückseligkeit so leicht zu finden wäre, wie der Jüngling wähnt, den zum ersten Mal die Liebe berauscht, was bedürfte es dann der Philosophie? Almusa! Wie weit hast du dich in wenigen Stunden verirrt! Konntest du, der den Begriff der Glückseligkeit so leicht verstand, eben so leicht seine wahre Bedeutung vergessen? Muß dir nicht in diesem Augenblicke, wenn du dich nur besinnen willst, die Wahrheit wieder einleuchten, daß es keine Glückse-

tigkeit für den giebt, der ohne den Besitz dieses oder jenes Gutes nicht glücklich sein kann? Jedes Ding ist gut, und jedes ist nicht gut, je nachdem wir es zu unserm Vortheil oder Schaden gebrauchen. Vergänglich aber ist Alles; nur unser Bestreben nicht. Also muß unser Bestreben kein anderes Ziel haben, als den Besitz des Guten, das ist die Glückseligkeit überhaupt. Denn, gestätten wir ihm dieses oder jenes besondere Ziel, so ist unser Genuß, wenn wir uns ja auf Augenblicke freuen, ein Spiel des Glücks, das uns jeden Augenblick nehmen kann, was es uns gab. So freut sich der Thor, aber nicht der Weise.

In tiefer Beschämung versunken stand ich mit meiner voreiligen Offenherzigkeit da. Mein Herz war zu bewegt, als daß ich Gründe hätte aufsuchen können, meinen Lehrer zu widerlegen. Ich mußte mir gestehen, daß ich jetzt unglücklich war, und daß ich zweifelte, ob ich je glücklich werden würde. Bewieß ich also nicht durch die That, daß Sad-

daß Recht hatte? Jetzt erst dachte ich daran, daß mir nicht einmal Heli's Gegenliebe gewiß sei. Und hätte ich wünschen sollen, Heli zu besitzen, ohne von Heli geliebt zu sein? Ich war also, ich fühlte es mit durchdringender Wahrheit, ein Spielzeug in den Händen des Glücks, wie Saddak es sagte.

Und er sagte noch mehr. Er zeichnete das Gemälde des häuslichen Friedens, den ich zu stören dachte, so richtig, als ob er selbst Zeuge von dem gewesen wäre, was ich ihm erzählt hatte. Er bewieß mir, daß weder Heli noch der alte Motallem durch Reichthum und Ehre glücklicher werden könnten. Aber ihr Unglück, sagte er, ist mehr als wahrscheinlich, wenn du sie zu deiner Höhe heraufziehst; und zu ihnen hinabzusteigen ist dir durch den Willen deines Vater nicht strenger, als durch die Vernunft verboten. Völker erwarten ihr Glück aus deiner Hand; und du willst Heerden weiden?

Ich verstummte. Saddak versuchte, mich durch andre Gespräche zu erheitern. Ich hörte zu. Ich wußte nichts mehr.

Wozu sollte ich dir, großer Orad, das tödtliche Einerlei und die ermattende Kälte beschreiben, für die ich zur Ehre der Weisheit in meiner Brust nach Grundsätzen Platz machen mußte, und jedes erwärmende Gefühl, das mich nach der Hütte des Friedens zurückzog, zu verscheuchen?

Saddak sah bald, daß ich zu krank war, um durch Grundsätze geheilt zu werden. Er kann hin und her, um mir zu helfen. Unterdessen vergingen die langsamen Tage. Es gereuete mich, dem gelassenen Saddak auch die Verabredung nicht verschwiegen zu haben, die ich mit dem alten Motallem getroffen hatte, ihn nach acht Tagen wieder zu besuchen. Aber zu meinem Erstaunen schien Saddak diesen geheimen Besuch nicht zu mißbilligen. Nur wollte er mich begleiten. Was konnte ich dagegen einreden? Ich hoffte so,

gar, ein wenig schadenfroh, Heli's Anblick sollte den ruhigen Glückseligkeitslehrer einen neuen Begriff von der Glückseligkeit geben.

Der lange erwartete Abend kam. Der ehrliche Saddak verkleidete sich aus Liebe zu mir, wie ich mich, in einen Hirten. Zum Glücke hatte ihn auch sein Hüftweh wieder verlassen. Wir bestiegen heimlich zwei der raschesten Pferde, die je über den arabischen Sand hinflogen. Ich ritt voran. Saddak, sonst keiner der kühnsten Reiter, folgte mir nach. Nur zuweilen vernahm ich sein Rufen hinter mir, als ob er zu stürzen befürchtete. Ich ließ ihm nicht die Zeit, zu stürzen. Wir ritten wie auf Blitzen. Athemlos hielten wir vor Motallems Hütte.

Aber nie werde ich aussprechen können, wie mir wurde, als ich in dieser Hütte keinen Motallem, keine Heli mehr fand. Ein fremdes Gesicht kam auf mich zu, als die Thür sich für mich öffnete. Ich fragte nach dem alten Motallem. Der wird wohl schon auf

dem persischen Grund und Boden sein; war die Antwort. Ich erstarrte. Kaum konnte meine gelähmte Zunge weiter fragen. Und doch konnte ich noch nicht glauben, was ich hörte. Alles kehrte sich um vor mir. Ich fand mich in einer andern mir unbekannten Welt. Es ist ein Schwindel! sagte meine sinkende Hoffnung. Aber es war kein Schwindel. Bald hörte ich von dem neuen Besitzer der Hütte, daß Motallem, zur Verwunderung seiner Nachbarn, in aller Geschwindigkeit seine Wohnung und seine Heerden verkauft, oder vielmehr für den dritten Theil des Werths verschenkt habe, und vor drei Tagen mit allen Seinigen und vier Kameelen aufgebrochen und nach Persien davon geeilt sei.

Großer Orad! Die Todesangst, die ich fühlte, als ich hier in deinem Meere mit den Wellen rang, war süßes Lebensgefühl gegen den Zustand, in dem ich zum zweiten Male die Hütte verließ, die durch meine Schuld

nun nicht mehr die Ruheſtätte eines müden Greiſes, nicht mehr das Obdach der lieblichſten Unſchuld war. Ich hätte die Natur zermalmen und mich ſelbſt vernichten mögen auf ihren Trümmern.

Mein guter Saddak ſprach mir Troſt zu. Er bewies mir, was freilich nicht ſchwer zu beweiſen war, daß der Zufall mehr, als ich, das Uebel zu verantworten habe, daß ich mir zur Laſt legte. Aber als er hinzuſetzte, daß der alte Motallem ſehr vernünftig und pflichtmäßig gehandelt habe, da hätte ich Hand an ihn legen mögen. Aber Saddak räſonnirte fort, während ich noch immer halb ohne Beſinnung da ſtand. Wie vielen Theil, ſagte Saddak, hätteſt du an dem häuslichen Glück Motallems nehmen können, ohne es zu ſtören, wenn nicht die verderbliche Leidenſchaft deine Augen geblendet und deine Wünſche verwirrt hätte! Wie viel Gutes würdeſt du geſehen und gehört, wie viel Wahres gelernt haben! Aber die Leidenſchaft ſtraft ſich

selbst, auch wenn sie zu keinem Verbrechen führet. Hier haben wir ein Beispiel.

Was mir von dieser unglücklichen Stunde an begegnet ist, mögen wenige Worte sagen. Ich wurde täglich weiser; aber glücklicher wurde ich nicht. Wir kamen unbemerkt wieder in unsrer Hauptstadt an. Niemand erfuhr etwas von dem, was ich Merkwürdiges erlebt hatte. Man sah nur, daß ich wieder in die Melancholie zurückfiel, von der mich Saddaks Unterricht seit einigen Jahren geheilt zu haben schien. Saddak selbst erschöpfte den ganzen Aristoteles, um mich aufzurichten. Ich widersprach ihm immer seltner, wurde aber immer mißmüthiger. So verging beinahe ein Jahr.

Endlich kam Saddak auf den Gedanken, zu meiner Genesung eine große Reise in Vorschlag zu bringen. Er selbst hatte von der Welt mehr gelesen, als gesehen. Auch zu seiner eignen Bildung wünschte er sich noch etwas anschauliche Weltkenntniß. Ich ließ

mir seinen Vorschlag gefallen. Mein Vater hatte anfangs desto mehr dagegen zu erinnern, willigte aber zuletzt ein, nachdem Saddak und der Leibarzt öfter versichert hatten, ich werde anders nie genesen.

Mir gab Saddak vor unsrer Abreise noch ausführlichen Unterricht über den Nutzen des Reisens. Nach seinem Plan, den er mir aber als ein großes Geheimniß mittheilte, wollten wir uns von der großen Karawane, die mein Vater für mich in Bewegung setzte, so bald als möglich trennen. Wir wollten, nur mit Gold und Juwelen versorgt, unerkannt die Sitten und Leidenschaften der Menschen in allen Ständen studiren. Dieses Studium sollte uns, wie er meinte, über den einzigen Weg zur wahren Glückseligkeit nicht wenig Aufklärung geben und uns bei unsrer Rückkehr in den Stand setzen, die Ethik des Aristoteles noch besser zu verstehen.

Nicht ohne Rührung, aber ohne Thränen, trennte ich mich von meinem Vater und

seinem glänzenden Hofe. Ich wußte, daß unser Zug zuerst durch Persien gehen sollte.

So lange wir zu Lande reiseten, war von der eben so langweiligen als stattlichen Karawane und dem vielen Gepäck, das wir mit uns führten, nicht loszukommen. Wir bekümmerten uns auch um dieses Gepäck sehr wenig. Nur das eine Kameel, das Saddak's sämtliche Schriften trug, lag uns am Herzen. So zogen wir längs dem kaspischen Meere nach Persien hin. Wie schlug mein Herz, als wir den persischen Boden betraten!

Wir sahen Städte; wir sahen Dörfer. Die Großen des Landes bewillkommten und bewirtheten uns. Die Kleinen bückten sich vor dem Glanz meiner Kleider in den Staub. Man zeigte uns, was man sehenswürdig nannte; und wenn ich mich fragte, was ich denn im Grunde gesehen hatte, war es sehr wenig.

Nach einer Reise von drei Monaten erreichten wir Basra, am persischen Meerbusen. Hier erwartete uns ein Schiff, um uns nach Indien zu tragen. In den indischen Gewässern ergriff uns der Sturm, der uns weit hin in ein unbekanntes Meer verschlug. Du hast gesehen, was aus meinen Reisegefährten geworden ist. Was aus mir werden soll, wirst du am besten wissen, du gewaltiger Geist der Wahrheit.

Fünfte Sure.

Der Nußbaum.

Jüngling, sprach der Geist, auch du dienst dem Schicksale; und du wirst ihm danken, wenn du deine Bestimmung besser verstehen wirst. Die Jugend hat aus deinem Munde geredet, aber in der Sprache der Wahrheit. Was du mir erzählt hast, wußte ich, seitdem es geschehen ist. Aber ob du es redlich erzählen würdest, mußte ich von dir erst lernen. Der Ring an deinem Finger hat dich nicht gedrückt. Horch! Wie die Zweige am Baume des Lebens rauschen!

Mit dem lieblichsten Flüstern bewegten sich die Zweige des ungeheuren Baums, der die ganze Insel zu überschatten schien. Die Luft war es nicht, die den Baum bewegte. Still und mithorchend standen die Spitzen

der Grashalme umher. Die Bewegung der flüsternden Zweige ging aus dem Innern des Baums hervor. Unvermerkt wurden die Hauche zu Tönen; und eine Melodie voll entzückender Heiterkeit überströmte die Insel.

Hell glänzten die Augen des Sultanssohns. Ein neues Leben drang mit der wundersamen Melodie durch seine Adern. Er fühlte sich jedes Drucks entledigt, in allen Sinnen verklärt, und leicht wie Aether durch eigne Kraft emporstrebend über alle Lüfte. Noch horchte er, als die melodischen Zweige schon wieder schwiegen.

Großer Geist! rief Almusa. Warum tönt dieser Baum nicht ewig?

Weil die Ewigkeit im Herzen des Sterblichen nur ein Wunsch ist; antwortete der Geist.

Nur ein Wunsch? sagte Almusa. Die Ewigkeit nur ein Wunsch? Das sagt mir ein Geist der Wahrheit? Mir, dem nichts genügen kann, als ewige Wahrheit und ewige Liebe?

Bist du denn da, sagte der Geist, damit dir etwas genüge? Schwärmender Jüngling, die Befriedigung, nach der du trachtest, wäre für dich Vernichtung. Dein Streben ist dein Dasein. Das innigste Wohlgefühl endlicher Geister ist in alle Ewigkeit nicht mehr als harmonisches Gefühl ihres strebenden Daseins. Ist die Ewigkeit darum ein Nichts, weil sie ein unendlicher Wunsch ist? Lerne, Sterblicher, die Unsterblichkeit verstehen in deinen Wünschen! Aber in dieser Wissenschaft bist du noch weit zurück. Dir ist, wie den meisten, das Natürlichste unbegreiflich. Deine Wünsche sind in Verwirrung, wie dein Verstand. Denke einmal nicht an die Genüge, auf die du Anspruch machst. Vielleicht findest du dann eher, was du suchst. Das Schicksal hat sich deiner wunderbar angenommen. Wenn es dir ein Ernst ist, zu lernen, was du wissen mußt, um den Weg deiner Bestimmung zu finden, soll es dir leichter werden, als Tausenden, die derselben Lehre

bedürfen. Dieser Baum, dessen Melodie du ewig zu hören wünschtest, schließt alle Weisheit in sich, die dir nöthig ist, und weit mehr. Sieh ihn einmal recht genau an! Wie erscheint er dir?

Almusa betrachtete den Baum aufmerksamer. Jetzt bemerkte er erst deutlicher den Reichthum von Früchten, der alle Zweige beschwerte.

Dein Baum, großer Orad, sagte Almusa, erscheint mir wie ein unermeßlicher Nußbaum.

Der Geist lächelte.

Du wählst, sagte er, zur Vergleichung den größten unter den Fruchtbäumen, die du kennst. Du hast Recht in deinem Sinne. Aber hältst du die Früchte dieses Baums für Nüsse?

Ich halte sie für nichts, sagte Almusa, weil ich sie nicht kenne. Du selbst hast den ganzen Baum den Baum des Lebens genannt. Sein dunkles Laub und seine runden Früchte,

die mir wie Nüsse erschienen, verleiteten mich, ihn mit einem Nußbaum zu vergleichen. Aber welcher Nußbaum könnte diese überschwengliche Menge von Früchten tragen? Hier unten freilich hängen sie ziemlich einzeln, Aber je höher hinauf, desto dichter sind sie, wie Beeren an einer Traube, zusammengedrängt. An einigen Stellen sind ihrer so viel, daß Laub und Früchte sich in einander verlieren.

Betrachte denselben Baum nun einmal durch diesen Thautropfen! sagte der Geist, indem er mit dem Finger einen Tropfen von einem Blatte des großen Baums streifte und ihn dem erstaunten Almusa vor das Auge hielt.

Ewiger Gott! rief der Sultanssohn. Wo bin ich? Orad! wo bist du?

Ich bin, wo ich war, sagte der Geist, ob du mich gleich nicht mehr siehst. Auch du bist, wo du warest. Aber was siehst du denn?

Nichts Neues sah' ich, antwortete Almuſa; aber daß ich es hier ſehe, wirft mich in Betäubung. Der geſtirnte Himmel erſcheint mir in ſeiner ganzen Pracht, wo ich noch eben einen Nußbaum ſah. Alles Uebrige iſt verſchwunden für mich. Wie faß ich dieſes Wunder?

Der Geiſt zog den Finger zurück, und Almuſa erblickte wieder den Nußbaum.

Kennſt du den Baum des Lebens nun beſſer? fragte der Geiſt. Daß dich ein Sturm auf meine Inſel verſchlagen hat, das allein iſt das Wunder, das auch ich nicht faſſe. Denn deine Welt iſt nicht die meine, ob ich gleich mit einem Tropfen von meinem Baume dich in deine Heimath zurück zu verſetzen vermag. Verlangſt du es, ſo ſetze ich dich in einem Augenblicke nieder auf den Sopha deines Vaters!

Großer Orad! rief Almuſa, indem er ſich wieder vor dem Geiſte niederwarf. Habe Mitleid mit dem ſchwachen Geſchöpfe, das

ſeine Heimath in deiner Welt ſucht! In deiner Welt zeige mir Weg und Steg! Die meine iſt mir zu eng und zu dürftig. Aber wie kannſt du mit deiner Weisheit das Weltall als einen Nußbaum betrachten?

Du betrachteſt es ſo, nicht ich; ſagte der Geiſt. Da du einmal mit irrdiſchen Füßen meine Inſel betreten haſt, und die Wahrheit auch hier mit irrdiſchen Augen ſiehſt, ſo erſcheint dir die Ordnung des Ganzen als ein Baum und die Weltkörper ſind in deinen Augen Nüſſe. Aber du wirſt doch nicht die ganze Welt in einer Nuß begreifen wollen, nach der Theorie eurer Metaphyſiker dort hinten.

Wie? fragte Almuſa. Ein Geiſt der Wahrheit ſpottet der Grundwiſſenſchaft alles menſchlichen Wiſſens?

Wenn ihr, ſagte der Geiſt, eine ſolche Wiſſenſchaft in Zeichen und Formeln ſucht; wenn ihr das ewige Eins und Alles, das ihr als eine Welt denkt, in ſeiner Allheit durch Begriffe zu ergründen vermeint; wenn ihr

den Berg von Erklärungen eures Unverstandes für ein Lehrgebäude der höhern Weisheit anſehe; wenn ihr meint, ſo wie es ſich mit der Welt in euren Köpfen nach der Uebereinſtimmung eurer Begriffe verhält, müſſe es ſich auch mit dem ewigen All verhalten, ohne welches ihr ſelbſt nichts wäret; dann ſeid ihr mit euren Syſtemen, in denen ſich die Welt wie eine Nuß ausnimmt, die ihr nach Belieben zerknacken könnt, nicht weiſer, als der Wurm, der in ſeiner Nuß die Welt nach ſeiner Art ergründet, wenn er am Kerne ſo lange frißt, bis die Schale hohl iſt.

Ich verſtehe dich nicht, ſagte Almuſa.

Aber deinen Ariſtoteles und deinen Sadak verſtandeſt du doch! ſagte der Geiſt. Dieſe und andre gute Leute haben es ohne Zweifel ſehr weit in der Kunſt gebracht, mit andern Worten zu ſagen, was ſie ſich bei gewiſſen Worten denken. Dadurch haben ſie die Beziehung der Sprache auf den Verſtand ſehr verdunkelt. Wenn ſie aber ſagen ſollen,

was die Dinge sind, nicht, was die Philosophen bei ihren Worten denken, wissen sie gerade so viel, wie Jedermann weiß. Ihr seid Geschöpfe, deren ganze Fassungskraft unter dem Begriffe einer Welt erliegt. Buchstabiert und leset eure Zeichen und Formeln zusammen, so viel ihr wollt; ihr kommt doch damit aus eurer Buchstabenwelt nicht hinaus. Nur im Bewußtsein eurer Kraft seid ihr da; und nur dadurch, daß eure Kraft mit andern Kräften ringt, ist für euch eine Welt da. In dieser könnt ihr fühlen und handeln; und gerade so viel, als ihr fühlt und thut, wißt ihr. Ihr wißt also nichts von dem, was ihr Tod nennt. Alles Dasein, von dem ihr gründliche Kunde habt, ist ein Leben. Eine todte Natur, auch mechanischen Gesetzen bewegt, ist ein Bild und nichts weiter. Aber an diesem Bilde hängt ihr, weil ihr euren Sinnen mehr traut, als euch selbst. So wie der Himmel mit Sonnen und Planeten sich eurem Augen zeigt, so, denkt ihr, ist die

Welt, ihrem Wesen und innerem Bestande nach, ein System von Sonnen und Planeten. Die ewige Natur, vor deren großem Namen höhere Geister verstummen, ist für eure Weltweisheit ein Uhrwerk, an welchem allerlei Kugeln hängen, bestehend aus Feuer, Wasser, Luft und Erde, und was ihr sonst Element nennt. Und doch hat noch keiner von euch ein Element gefunden. Wie ein Bild vor euren Sinnen das andere jagt, das und nichts darüber vernehmt ihr mit euren Sinnen. Woher die Bilder? und woher die Bewegung? das zu lernen, fragt ihr ganz umsonst in den Regionen nach, wo Alles für euch nur Bild und Bewegung, also nichts weniger als das Wirkliche selbst ist, das bildet und bewegt. Aber es ist eure Art, das Wirkliche dem Schein aufzuopfern. Immer wird die Philosophie, die das Wirkliche aus dem Scheine erklärt, unter euch die beliebteste sein. Wie sollte es dich also nicht wundern, das Weltall in der Gestalt eines Nuß-

baums zu erblicken? Und doch stehst du vor diesem Bilde der Wahrheit näher, als wenn du den gestirnten Himmel mit allen seinen Sonnen und Planeten anstaunst. Mit allen seinen Sonnen und Planeten bleibt der gestirnte Himmel todt. Dieser Baum aber ist doch wenigstens ein Bild des Lebens.

Aber doch nur des Pflanzenlebens! sagte Almusa schüchtern.

Wärest du schon eine Pflanze? fragte der Geist.

Almusa wollte antworten; aber er begriff, ehe er sprach, daß er doch am Ende bei dem Worte Pflanzenleben nichts anders denken konnte, als sein eignes Leben nach Abzuge dessen, was er immer nur in Gedanken abzog. Und woher konnte er wissen, wie viel er abziehen durfte, wenn ihn der Schein nicht betrügen sollte?

Laß uns, fuhr der Geist fort, aus der Quelle des Lebens Muth und Besonnenheit schöpfen; dann finden wir sie unerschöpflich.

Wenn ihr sie aber in Begriffen bis auf den Grund ausleeren wollt, um ein einzig mögliches Register von allerlei Leben zu entwerfen, dann entdeckt ihr zuletzt zu eurer Beschämung nur das Sieb, aus dem eure Weisheit schon im Schöpfen zurückrinnt.

So konnten wir denn, sagte Almusa etwas unwillig, mit unsern Beobachtungen und Schlüssen es nicht einmal so weit bringen, zu sagen, wodurch sich eine Pflanze im Innern ihres Wesens von einem vernünftigen Wesen unterscheidet?

Menschliche Eitelkeit! sagte der Geist. Immer fragt ihr nach dem Innern der Wesen jenseits! Was die Pflanze in sich ist, sei ihre Sorge. Sorge du für dich und deines Gleichen, und auch für die Pflanzen nach deiner Einsicht! Was ihr mit einander im Grunde der Wesen zu verhandeln habt, werdet ihr schon lernen, wenn es Zeit ist. Auf

meiner Insel ist die Pflanze nur ein Bild des allgemeinen Lebens oder Daseins aller endlichen Naturen. Alle Gräser und Gewächse, die hier unher stehen, sind im Kleinen dasselbe, was im Großen jener Baum ist. Für dein irrdisches Auge aber sind sie als Weltsysteme nicht da. Ihre Wurzeln kannst du aus dem Boden reißen. Dann siehst du unter ihnen Erde, wie du über ihnen schon vorher Luft sahst. Erde und Luft aber sind für dich keine Bilder des lebendigen Daseins. Dieser Baum ist das Bild, dem dein Auge folgen mag, während du deinen Verstand auf dich selbst richtest. Die Wurzel dieses Baums würdest du nicht ergründen, und wenn du Jahrtausende lang in den Boden grübest. Nur die äußere Rinde, nichts mehr, durchdrängest du mit dem schärfsten irrdischen Werkzeuge. Und sein Gipfel, der sich in den Himmel verliert, würde über dir wachsen und immer höher werden, je mehr du dich bemühtest, ihn zu ersteigen, wenn du Lust hättest

es zu versuchen. So verliert sich alles Endliche in das Unendliche nach einem Punkt über und einem Punkte unter uns; und unser eigenes Dasein ist unserm Verstande undurchdringlich. Aber je edler in seltenen Augenblicken das Dasein des Menschen in seinem Innersten ist, desto mehr lebt er, auch ohne es zu wissen, in Harmonie mit dem Weltall; und diese Harmonie wird dann selbst seinen Sinnen wie durch ein Wunder vernehmlich. So vernahmst du einige Mal ein Rauschen dieses Baums, als sich dein Geist, ohne sich durch Worte zu verrathen, mitten im Laufe deiner Erzählung zu reineren Gedanken hob. Aber nur ein Mal wurde dir dieses Rauschen zur Melodie. Da waren deine Gedanken, was sie immer sein sollten. Auch ich höre die Melodie des Lebens nicht immer gleich rein; denn auch ich gehöre zu den endlichen und nie schuldlosen Geistern. Aber ganz verstummt mir der Baum in keinem Augenblicke meines Daseins.

Und welche Früchte trägt dieser Baum für dich, wenn es mir erlaubt ist, so zu fragen? fragte Almusa.

Die Früchte der Erkenntniß, sagte der Geist. Auch wir übermenschliche Wesen durchdringen die Wahrheit nicht. Auch uns ist sie nur ein unendlicher Wunsch und Gedanke. Der Geist des Ganzen lebt verklärter in uns, als in euch; aber ihn selbst, als ein Wesen außer uns, entdecken wir so wenig, wie ihr ihn außer euch entdeckt. Nur in unsern Gedanken ist er für uns da, sowahr unsre Gedanken gut sind. Ihn beten wir an. Die Welt aber betrachten wir und wirken in ihr, und finden kein Ende weder unsrer Betrachtung noch unseres Wirkens. Wie ich in der Welt wirke, kannst du nicht fassen. Aber mein Wohlsein liegt in meiner Betrachtung. Darum gehöre ich zu den beschauenden Geistern und bin in ihrer Zahl, nach menschlicher Art gesprochen, der hunderttausend und erste.

In diesem Baume und in allen diesen Pflanzen erkenne ich die Welt. Mein Blick findet den Weg durch die scheinbaren Massen der Sonnen und Planeten in's Innere der Herzen. Da leb' ich und wirk' ich.

Großer Orud! stammelte Almusa. Wie selig bist du!

Sechste Sure.

Die größte Reise.

Selig, sagte Orad, ist der Geist, der in der ganzen Kraft seines Daseins lebt. Wäre euer irdisches Dasein nicht an die Masse gebunden, die ihr euren Körper nennt, so konntet auch ihr die Seligkeit besser, als aus der Ahndung. Aber in eurem organisch ängstlichen Dasein wißt ihr selbst nicht einmal recht, wie viel von der Kraft, durch die ihr Menschen seid, euer selbst ist. Ihr sucht euch in eurem Körper, und könnt euch auch anders nicht finden. Darum ist die Seligkeit, deren ihr fähig seid, nur eine vorüberschwindende Wolke der Wollust; und wenn ihr das höchste Gefühl eures Lebens auf Augenblicke erringt, mußte, statt eurer, die Natur für euch sorgen. Das Wohlsein eines Geistes, der in

der Kraft seines wahrhaftigen Daseins ohne die Wolken der Wollust lebt, ahndet ihr nur in dem räthselhaften Bewußtsein, das auch für euch der höchste Genuß sein würde, wenn ihr etwas besseres wäret, als Menschen.

So soll ich mich meiner Menschheit schämen? fragte Almusa. Ist es denn meine Schuld, daß ich nichts Besseres, als ein Mensch, bin?

Es würde deine Schuld sein, sagte der Geist; wenn du etwas Besseres sein wolltest. Jedes endliche Wesen steht fest auf seiner Stufe des Daseins. Je mehr es durch sich selbst ist, was es auf dieser Stufe sein kann, desto mehr erreicht es seine Bestimmung. Auf welcher Stufe im Verhältnisse zu dieser wahren Welt ein höherer Geist steht, vermagst du, Mensch, so wenig zu ergründen, als du die Naturen der niedrigern Wesen verstehst, in denen, deines Wissens, keine Freiheit ist. Deine Freiheit und deine Vernunft sind Eins. Durch sie kannst du das

edelſte Geſchöpf deiner Art werden, wenn du nur willſt und dich ſelbſt verſtehſt. Kraft eben dieſer Vernunft denkſt und ſtrebſt du über dein irrdiſches Daſein hinaus; aber mit dieſem Streben in Gedanken iſt nichts gethan. Nur durch menſchliche That erhebt ſich der Menſch. Wie er über die Schranken ſeiner Natur erhoben werden ſoll, muß er unwiſſend erwarten. Dich hat das Schickſal zu mir geführt, daß du von mir lerneſt. Durch Worte lernt man nicht viel, auch nicht durch Geiſterworte. Du ſuchſt den Weg deiner Beſtimmung. Zeigen darf ich ihn dir nicht eher, bis du das Deine gethan haſt, um ihn zu finden. Haſt du Luſt, ſo kannſt du die Welt durchreiſen und dich ſelbſt unterrichten.

Die Welt durchreiſen? Welche Welt? fragte Almuſa verwundert.

Welche ſonſt, als die deine? ſagte der Geiſt. Siehſt du nicht dort am unterſten Zweige des großen Baums, dort, wo die das Laub ein wenig welk erſcheint, die kleine, faſt

wie eine Linse geformte Nuß? Das ist deine Welt.

Unsere Erde? fragte Almusa.

Eure Erde, wiederholte der Geist. Sie fällt nicht sonderlich in's Auge, wie du siehst. Aber ich betrachte sie doch zuweilen ganz gern.

Wie soll ich denn aber, fragte Almusa, eine Welt durchreisen, die kleiner ist, als ich selbst bin?

Das ist meine Sorge, sagte der Geist. Vergiß aber nicht, was du jetzt sagtest. Auf der Insel der Wahrheit erscheint dir die Erde mit allen ihren Sandkörnern und Wassertropfen, mit ihren Hochgebirgen und Ländern, ihren Oceanen und Strömen, und mit Allem, was auf ihr gebauet und gethürmt und majestätisch geordnet ist, um Vieles kleiner, als du dir selbst erscheinst. Du kannst, denk ich, mit dieser Bemerkung zufrieden sein. Wer weiß, was du mit dieser Nuß machtest, wenn du sie abbrechen könntest?

Mir ſchwindelt, ſagte Almuſa. Alle meine Vorſtellungen von Groß und Klein kehren ſich um. Hier mißt man alſo das Große und Kleine gar nicht nach der Länge und Breite.

Wohl geſprochen! ſagte der Geiſt. Auch bilde dir nicht ein, daß die Schalen und Schichten dieſer Nuß ſo auf einander liegen, wie die Schichten der Erde. Die Ordnung, in der du von einem Nußtheile zum andern durchdringen wirſt, iſt keine irrdiſche Ordnung. Die ganze Nuß iſt im Kleinen, was der ganze Baum im Großen iſt, ein von euren Weltbetrachtern ſo genanntes Reich der Zwecke. Der Kern, an dem gelegen iſt, liegt in der Mitte verborgen. Ihn umgeben mehrere Schalen, die der Unverſtand für den Kern hält. Jede dieſer Schalen bildet einen moraliſchen Welttheil. Dieſe Welttheile mußt du durchreiſen. Durch die Welt, nicht um die Welt, geht die größte Reiſe. Wer um die Welt reiſet, kommt zum Beſchluſſe wie

der da kam, von wo er ausging. Aber um mit Glück durch die Welt zu reisen, muß man auf ihren merkwürdigsten Stellen hin und her geirrt sein. Du wirst also auf jeder Schicht, die einen Nußtheil bildet, dich nach mehreren Richtungen hin und her umsehen müssen, bis du den Durchgang in eine andere Schicht findest. Und wenn es dir gelingt, bis zum Kern durchzudringen, wirst du dich über die neue Aussicht mitten durch alle Schichten nicht wenig wundern. Dann wird dich die Braut des Herzens umarmen in der Gestalt deiner Heli.

Wie wenn ein Sonnenstrahl am trüben Tage auf ein spiegelndes Wasser fällt, so glänzte das neu entflammte Gesicht Almusa's.

Heli! Heli! rief er. Dich soll ich wiedersehn auf der Insel der Wahrheit? Wie bin ich dieses Glücks werth geworden? Oder wäre deine Gestalt auf der Insel der Wahrheit nicht du? Auf der Insel der Wahrheit trügt keine Gestalt. Wo ich dich sehen wer-

de, da wirst du sein. Und dich — ist es möglich — dich soll ich umarmen?

Es währte eine geraume Zeit, ehe Almusa wieder hörte und sah. Als er sich besann, schlug er die Augen nieder; und als er sie wieder aufschlug, war Orad, der Geist der Wahrheit, verschwunden.

Du hast mich verlassen, großer Geist? rief Almusa, indem er sich ängstlich umsah. War es denn nicht Wahrheit, was ich zuletzt sprach? Aus dem Ringe, den du mir gabst, schlägt doch keine Flamme! Und du hörtest voll himmlischer Nachsicht die ganze Geschichte meiner Schmerzen an! Und nun verscheucht dich ein lautes Wort meines hoffenden Herzens? Fürchterlich ist die Stille umher. Ja, auch auf der Insel der Wahrheit ist es fürchterlich, nur sich selbst zum Freunde zu haben.

Schon schwebte ein Ausruf der Verzweiflung auf Almusa's Lippen, als er hoch über sich in der Luft einen Vogel erblickte, der sich in großen Kreisen bewegte. Der Vogel senkte

sich. Er hatte die Gestalt eines Adlers. Aber sein Gefieder schimmerte wie Silber. Seine Augen waren Diamanten. Er öffnete seinen goldnen Schnabel und sprach vernehmlich aus der Luft herab:

Sultanssohn, verzweifle nicht! Mich sendet Esri, der Geist der Hoffnung. Die Braut des Herzens erwartet dich. Ich will dich tragen, daß du sie findest.

Ahmusa war der Wunder schon so gewohnt, daß er dem Vogel wie einem guten Freunde antwortete:

Was soll mir die Hoffnung ohne die Bürgschaft der Wahrheit? Sage mir, Luftbewohner, wo ist Orad, der Geist der Wahrheit! Oder trage mich zu ihm; und ich will dich segnen.

Sanft tönte wieder die Stimme des Vogels herab:

Verschmäht der Stolz eines Menschen die süße Gabe der Hoffnung? Wisse, daß Orad und Esri in der Geisterwelt einander

die Brüder umarmen. Orad sorgt für dich, auch wenn er nicht zu dir redet. Er darf nicht immer bei dir sein; denn du bist halb von Erde. Tritt auf meinen Flügeln die größte Reise an! Und erinnere dich der Kraft deines Ringes! Dann brauchst du keinen andern Führer.

Langsam ließ sich der schöne Wundervogel vor Almusa auf den Boden mit immer noch ausgespannten Fittigen nieder.

Aber wohin, schöner und wohl redender Vögel, willst du mich tragen? fragte, nicht ohne Besorgniß, Almusa.

Nicht weiter, als bis an die Grenze deiner Welt; sagte der Vogel. Dorthin, zu der kleinen und vergänglichen Frucht, die du durchreisen sollst, um unvergängliche Früchte zu ernten; dorthin will ich dich tragen.

Aber wie kann ich denn, fragte Almusa, die Frucht durchreisen, die so viel kleiner ist, als ich, daß sie mir nicht einmal die Hand ausfüllen wird, wenn ich sie umspanne?

Verſuch es nur! ſagte der Vogel der Hoffnung.

Beherzt ſetzte ſich Almuſa auf den weichen ſilberweißen Rücken des Vogels. Er glaubte ſchon zu ſchweben, als er noch ruhte. Aber als der Vogel mit ihm empor und immer höher und höher in die Lüfte ſtieg, da war ihm, als löſete ſich ſein ganzes irrdiſches Weſen von ihm ab und als ſchwebte er, ein Geiſt, unter Geiſtern. Aber er verlor ſeinen Körper nicht. Nur wurde er in jedem Augenblicke kleiner, und die Frucht, die er als eine Nuß betrachtet hatte, immer größer. Bald überſah er als eine kleine Welt nur einen kleinen Theil dieſer Frucht; jetzt nur einen noch kleineren Theil. Bald verwirrten ſich alle Bilder vor ſeinen Augen durch die Geſchwindigkeit, mit der immer ein neues aus den vorigen hervorging. Auf einmal ſchwang ſich der Vogel mit ſeiner Laſt herum. Almuſa glaubte aus einer unermeßlichen Höhe herabzuſtürzen. Mit einem Schrei, der ihm

in dieſer Lage wohl zu verzeihen war, bat er den Vogel um Gnade. Aber der Vogel ſchwang ſich noch ein Mal und mit ſolcher Gewalt herum, daß Almuſa alle Beſinnung verlor. Sein Arm glitt von dem Halſe des Vogels herab. Ohnmächtig ſchloß der Sultanssohn im Niederſinken die Augen; und als er wieder erwachte, fand er ſich ruhend auf einem Bette von Roſen.

Siebente Sure.

Der Becher.

Auf einem Bette von Rosen erwachte der Sultanssohn. Der Vogel, der ihn getragen und Alles, was er vorher gesehen hatte, war verschwunden. Die lieblichsten Düfte umwehten ihn. Weicher, als der schönste Sopha in seines Vaters Pallaste, dünkte ihn das Moos, auf dem er lag; und Rosenblätter lagen umher, und fielen herab von leise wallenden Zweigen. Myrten und Lorbeerbäume bildeten mit den hohen Rosenstauden eine Laube über ihm. Zur Seite entsprang aus einer kleinen Grotte ein klarer Bach und murmelte hin vor Almusa's Füßen. Wo das Sonnenlicht wie der Blick eines heitern Auges von den spielenden Wellen zurückglänzte, bückte sich ein Rosenzweig und trank aus dem klaren Bache.

Almuſa konnte und mochte nicht aufſtehen, um dieſes neue Wunder — denn für ein Wunder hielt er es — näher zu unterſuchen. Eine ſüße Ermattung lag auf ſeinen Augenliedern. Eine wollüſtige Ruhe lähmte ihm Hand und Fuß. Er fühlte ſogar kein Bedürfniß irgend etwas zu thun, und ein ſo liebliches Streben, nur die Gegenwart zu genießen, daß er vielleicht noch lange unbeweglich liegen geblieben wäre, wenn ihn nicht eine neue Erſcheinung gereizt hätte, ſich aufzurichten.

Da, wo Almuſa aus ſeiner Laube über den Bach hin eine Ausſicht hatte, ſchwebte über eine Flur von Blumen ein Weſen in Jünglingsgeſtalt, leicht wie ein Blatt, durch die ſtille Luft.

Es ſchwebte immer näher über dem Boden daher und berührte mit ſeinen zarten Füßen die Spitzen der Blumen. Ein wallender Weg hinter ihm zeichnete ſeine Spur. Nie ſah Almuſa eine ſchönere Geſtalt. Wie

im Tanze bewegten sich alle Glieder des lustigen Jünglings. Aus seinen Augen blitzte die Heiterkeit. Sein Haar flatterte wild unter einem Kranze von Immergrün. In seiner rechten Hand schwang er einen goldenen Becher.

Bist du da? rief der lustige Jüngling, als er vor die Laube geschwebt kam, wo Almusa vor Lust und Bewunderung verstummte. Bist du endlich angekommen in unsrer Welt, deiner Heimath? Lange ließest du die Mädchen des Himmels auf dich warten. Komm! Komm! Versäume nicht nachzuholen, was du versäumt hast! Das Leben ist ein Traum; und der Mensch träumt ihn nur Ein Mal. Gaukelnd wie Schmetterlingsflügel spielten die Arme des schwebenden Jünglings, während er redete, unter den Rosenzweigen.

Aber wer bist du? fragte Almusa, indem er aufstand. Wer bist du, schönster der Jünglinge, der mich hier in einer unbekannten Welt wie in meiner Heimath begrüßt? Und

wer sind die Mädchen des Himmels? Bin ich auf Erden gestorben und zum bessern Leben auferweckt nach der Verheißung des Propheten?

Laut, aber nicht unlieblich, lachte der lustige Jüngling. Besseres Leben? Auferweckt? rief er spottend. Wo lebt es sich denn besser, als in der Welt, wo du dir einbildest, gestorben zu sein? Wer einmal gestorben ist, wird nicht wieder leben. Oder vielleicht — was weiß ich's? — wird er wieder leben. Wer wollte daran denken? Das Leben ist eine Blume, und der Mensch ist da, sie zu pflükken. Die Blume verblüht. Aber wer wollte darum die Natur verklagen? Während wir klagen, entflieht ungenossen die Zeit; und sie kehrt nicht wieder. Komm! Du scheinst ermattet zu sein. Ich will dir einen erfrischenden Trunk schöpfen mit dem Becher des Lebens.

Mit einer spielenden Bewegung bückte sich der lustige Jüngling zu dem Bache, der

vor der Laube floß, und schöpfte mit seinem goldenen Becher.

Trink und lebe! rief er, indem er mit begeisterndem Lächeln den Becher vor Almusa's Lippen hielt.

Almusa trank; und ein berauschendes Wohlsein durchströmte seine Adern. Er sprang wie ein Reh über den Bach aus der Laube. Aber wer bist du, Himmlischer? fragte er voll traulicher Heiterkeit, den lustigen Jüngling noch einmal. Darf ich nicht wissen, wem ich dieses neue Leben verdanke?

O du bisher Sterblicher! antwortete scherzend der lustige Jüngling. Wie ihr Menschen zuweilen mich fragen könnt! Als ob die Antwort auf deine Frage sich nicht von selbst verstände! Für wen könnte ein trübes Auge mich halten? als für den, der ich bin? Ich bin der erstgeborne und einzige Sohn der wahren Freude.

Du? fragte Almusa, indem er den lustigen Jüngling anstaunte. Und in demselben

Augenblicke fühlte er einen ſtechenden und drückenden Schmerz in dem Finger, an dem er den Ring des Lebens und Todes trug. Erſchrocken blickte er nach dem Finger; erſchrockener zurück nach den ſchimmernden Augen des luſtigen Jünglings.

Was fehlt dir? biſt du krank, du Armer? fragte mitleidig der Jüngling. Aber du biſt nicht tödtlich krank. Du ſollſt bald geneſen. Wie ſchön iſt's, den Leidenden erfreuen! Noch einen Trunk, und du wirſt Leid und Sorge vergeſſen.

Der luſtige Jüngling ſchöpfte noch ein Mal; aber Almuſa hatte nicht das Herz, wieder zu trinken. Das Drücken und Stechen ſeines Ringes hatte ihn überzeugt, daß in der Rede des Jünglings eine ſchöne Lüge war. Was hätte er nun darum gegeben, auch den erſten Trunk noch verſchmähen zu können? Und doch war der Trunk ſo erquickend! Und bis der Jüngling die letzten Worte ſprach,

hatte auch der Ring kein Zeichen der Warnung gegeben!

Almusa ſtand verwirrt und unruhig da. Er ſchämte ſich vor dem luſtigen Jünglinge. Er ſchämte ſich vor ſich ſelbſt. Sein Herz ſchlug ſchmerzhaft; und in ſeinen Adern brannte die Freude.

Aengſtlich blickte er zur Seite, um den ſchönen Lügner, wie er in ſeinem Herzen nun den luſtigen Jüngling nannte, nicht anzuſehen, aber was ſollte er weiter thun? Was ſollte er ſagen? Der luſtige Jüngling plätſcherte mit den Spitzen ſeiner ſchwebenden Füße in der ſpiegelnden Oberfläche des Bachs und beſpritzte muthwillig den ſinnenden Sultanſsohn mit einigen Tropfen.

Du traueſt mir nicht? Du ſchämſt dich vor mir? O welch ein Kind iſt der Weiſe! rief lachend der luſtige Jüngling. Wirf den Ring, der dich plagt, von dir, du armer Sterblicher! Was ſoll dir der Ring der Betrachtung? Oder kannſt du ihn nicht von dir

werfen, ſo tauche ihn nur in meinen gefüllten Becher! Du wirſt ſehen, daß es der Ring des Selbſtbetrugs iſt. Er betrügt dich um das Einzige, was wahrhaftig dein iſt. Verſuch' es nur, ſeine Kraft in meinem Becher zu prüfen! Dein betrügeriſcher Ring wird aufgelöſet werden wie ein Salzkorn.

Almuſa wagte nun wieder, den luſtigen Jüngling anzuſehen. Er reizte ihn, die Probe mit dem Ringe und dem Becher zu machen. Er freute ſich ſchon, den ſchönen Gaukler zu beſchämen.

Aber wie fuhr er zurück, als er den Ring in den gefüllten Becher tauchte, den ihm lächelnd der ſchwebende Jüngling reichte. Der Ring fing an zu ſchmelzen.

Nun denn? ſagte der ſchwebende Jüngling.

Aber Almuſa zog die Hand mit dem angeſchmolzenen Ringe zurück. Nein! rief er. Ich opfre dich nicht auf, Kleinod, von Geiſterhand mir anvertraut. Deine Kraft wi-

derſteht, wie ich ſehe, nicht der auflöſenden Kraft des Waſſers in dieſem Becher. Aber wer weiß, was geſchehen wäre, hätte ich dich ſchmelzen ſehen? Wirkt nicht auch Gift ſtärker als Arznei? Arzneien können das Leben nicht ſchaffen; aber Gifte können es vernichten.

Ernſthaft wollte Almuſa dem luſtigen Jünglinge in's Auge ſehen. Aber dieſer kehrte ihm ſchon den Rücken zu.

Leb wohl! rief der Wunderjüngling mit abgewandtem Geſichte. Wer nicht trinken will, der dürſte. Wer nicht geneſen mag, bleibe krank. Ich verlaſſe dich, wie du von dir ſelbſt verlaſſen da ſtehſt. Wir ſehn uns nicht wieder.

Hin flog der luſtige Jüngling. Er ſchwang ſeinen goldenen Becher und ſchwebte gaukelnd und lachend über die Blumen.

Achte Sura.

Die Reiter.

So ſteht, wenn die Sonne ſinkt, ein Wanderer, dem das Herz brennt, ein Ruheſtätte zu erreichen, allein am unbekannten Scheidewege. Almuſa ſah die blühendſte Gegend vor ſich weithin ausgedehnt; aber er ſah keine menſchliche Wohnung und keinen Weg. Und in ſeiner Bruſt brannte ein Streben, irgendwo anzukommen. Der Trunk aus dem Becher des luſtigen Jünglings hatte gewirkt. Was aber den armen Sultansſohn — denn unbeſchreiblich arm war er im Gefühle dieſer brennenden Unentſchloſſenheit — noch mehr drückte, war die Verwirrung aller ſeiner Gedanken. Er hatte geglaubt, aus der Geiſterwelt unter Menſchen zurückverſetzt zu werden; und fand ſich nur in einer andern Gei-

sterwelt. Und warum sollte er denn, wenn er gründlich nachfragte, dem großen Geiste, der ihm den Ring gab, mehr trauen, als dem heiteren Geiste, der ihm den Trunk der Freude schöpfte? Beide hatten ihn verlassen. Wehmüthig setzte er sich auf einen bemoosten Stein und blickte bald in die Ferne, bald auf den angeschmolzenen Ring an seinem Finger.

Aber das Feuer, das in ihm brannte, ließ ihn in der unbequemen Stellung des Nachsinnens auf dem bemoosten Steine nicht lange ruhen. Wie ein Spieler, der das Letzte, was er noch zu verlieren hat, ungestüm und mit irrenden Augen dem Glücke hinwirft, so stand Almusa auf und schritt, ohne zu denken, wohin? durch die blühende Gegend. Schon war er über manche Blume und manchen Busch hingeschwebt, ehe er in seiner verdrießlichen Laune bemerkte, daß sein Schreiten eine Art von Schweben war. Einer seiner Füße berührte immer den Boden; aber so leicht, daß der zarteste Grashalm un-

er ihm sich kaum bückte. Die Blumen und Büsche waren Stufen, auf denen der eilende Sultanssohn bald höher, bald niedriger stand; und wenn er den Zweig eines Baums nur mit einer Hand ergreifen konnte, schwang er sich auch durch die Zweige, wie ein Vogel durchschlüpft.

Diese neue Art, zu Fuß zu reisen, hatte für Almusa so viel Liebliches, daß er nach und nach eine andre Laune annahm. Er gefiel sich in seinen Schwüngen. Bald gefiel ihm auch wieder der heitere Himmel und das tausendfaltige Bunt und Grün umher und die wallenden Düfte, die er durchschwebte. Mit jedem Augenblicke flog eine Sorge wie ein Traum von seinem Herzen. Schon fühlte er sich so glücklich, als ob er über Himmel und Erde lächeln, und so stark, als ob er Berge versetzen sollte. Das Blumenfeld breitete sich immer weiter aus. Und Hörnerschall wehte im Duft daher aus der Ferne.

Almusa horchte. Auf einer Lilie stehend, umfaßte er den schlanken Stamm einer jungen Kokospalme und lauschte unter den grossen Blättern hin nach der Gegend, woher der Schall kam.

Siehe, da kam mit dem lauteren Hörnerschalle über die Blumen am Horizont eine leicht berittene Schaar. Mann und Roß schwebten und schwangen sich um und über einander im frohen Getümmel. Die Männer und Jünglinge waren umflattert von seidenen Gewändern in den sieben Farben des Regenbogens, die immer wechselnd in einander verglänzten. In der Rechten Hand trug Jeder der Männer und Jünglinge einen leichten Jagdspieß. Die blinkenden Spitzen der Spieße waren im Sonnenlicht Sterne des Tages. Windspiele, Kinder des Zephirs, umsprangen die fröhliche Schaar. Rosenfarbene Knaben ritten auf kleinen tanzenden Pferden voran und bliesen die lieblichste Jagdmusik auf harmonisch gestimmten Hörnern.

Ehe noch Almusa entschlossen war, wie er sich der fröhlichen Schaar nähern und sie anreden sollte, sprengte schon einer von den rosenfarbenen Knaben auf seinem kleinen Pferde heran. Der Knabe, schön wie das Morgenlicht, führte am Zügel mit der rechten Hand noch ein zweites und größeres Pferd. Im Fluge kam er zu Almusa in den Schatten der Palme.

Hier, edler Gast, sagte der Knabe, ist dein Pferd. Schwinge dich auf! Die Jagd geht an. Die Sonne eilt. Wenn die Nachtviolen duften, dürfen die Mädchen des Himmels nicht mehr warten.

Almusa wußte weder, was er fragen, noch was er antworten sollte. Ein glückliches Selbstgefühl riß ihn hin. Er nahm den kürzesten Weg für den besten; und ohne sich zu entschuldigen oder dem rosenfarbenen Knaben seine Verwunderung zu bezeigen, dankte er ihm freundlich und schwang sich kurz und gut auf das Pferd, das ohne sein Wissen für ihn

gezäumt und gesattelt da stand. Das Pferd nahm aber, wie es schien, die neue Last nicht gern auf. Es schüttelte sich, trat härter zu, als vorher, und sank wirklich ein wenig ein unter die Spitzen der Gräser und Blumen.

Almusa's Augen suchten einen Führer der fröhlichen Schaar, zu der er sich nun gesellte. Ihn wollte er anreden. Aber er sah keinen Führer. Die Gesellschaft hielt auch nicht an, als er sie begrüßte. Jeder erwiederte freundlich seinen Gruß. Nur einer ritt auf ihn zu und sagte lächelnd:

Wie glücklich es sich trift, daß ich heute, bloß, weil es mir so einfiel, zwei Jagdspieße mitnahm! Hier, Freund! Nimm den leichtesten und schönsten für dich! Dein Pferd sinkt schon tiefer unter dir, als es sich ziemt. Auch begreife ich nicht, warum dir Adullil nicht mit dem Pferde zugleich einen Spieß verehrt hat. Keine Sorge trübt seinen Sinn; aber er läßt es doch sonst an nichts fehlen.

Der leichte Reiter sagte dieß, während er und Almusa immer mit dem jauchzenden Zuge forteilten.

Wer ist Adullit? fragte Almusa. Der leichte Reiter sah ihn erstaunt an. Du kennst Adullit nicht, sagte er, und bist einer der Unsern? Schwebte er nicht, als du zum Leben erwachtest, in seiner ganzen Herrlichkeit auf dich zu? Tränkte er dich nicht aus seinem goldenen Becher?

Der Jüngling mit dem Becher heißt Adullit? murmelte Almusa nicht ohne Zerstreuung.

Und wenn er auch anders hieße, sagte der leichte Reiter; was liegt an Namen: Adullit ist unser Gott. Sein schönster Name ist Leichtsinn.

Leichtsinn? wiederholte heftig fragend Almusa.

Nun denn? sagte lachend der leichte Reiter. Bist du, kaum Erwachter, noch schlaftrunken? Du sprichst den schönsten Na-

men aus, als ob du auf eine Schlange trä-
test. Du bist doch kein Geist ohne Sinn.
Und doch scheinst du, wunderliches Wesen,
noch zu zweifeln, ob der Weg der wahren
Glückseligkeit ein anderer ist, als der Weg des
glücklichen Leichtsinns.

So hat mich also der große Geist der
Wahrheit nicht getäuscht; sagte Almusa sehr
ernsthaft vor sich hin. Ich bin in der That
auf der größten Reise.

Sprichst du mit dir selbst? sagte der
leichte Reiter. Ein trauriges Zeichen! Und
diese Falten zwischen deinen Augenbraunen
sind Gespenster am hellen Tage. Aber reite
nur mit! Vielleicht werden dich die Bewegung
und die gute Gesellschaft dich heilen. Sieh
dort Abudallan, den Beschließer unseres Zu-
ges! Mit dem unterhalte dich. Er ist der
rechte Mann für dich. Er kommt immer hin-
ten nach. Wir nennen ihn unsern Philosophen.

Sogleich eilte Almusa, ohne auf die
übrige Jagdgesellschaft weiter zu achten, dem

Philosophen zu, der in der Schaar des Leichtsinns hinten nach ritt.

Almusa hoffte einen ernsthaften Mann mit einem stattlichen Barte zu finden. Er dachte an seinen bereits verstorbenen Saddak. Aber der Philosoph Abudallan trug keinen Bart, und sah ganz anders aus, als Saddak. Er war, dem Ansehen nach, mehr alt als jung, aber gekleidet und ausgerüstet wie die Andern. Um seine Schultern flatterte ein seidner Mantel, dessen violette Farbe nur etwas verblichen war. Er tummelte sein Pferd, wie die Andern, und schwang, wie sie, seinen Jagdspieß. Nur stolperte das Pferd zuweilen, wenn es gegen eine Blume stieß; und die blinkende Spitze des Jagdspießes schien ein wenig stumpf geworden zu sein. Uebrigens hatte er ein heiteres und gefälliges Ansehn.

Wie kommst du, kaum Erwachter, redete er Almusa an, schon zu mir? Mich pflegt man unter uns sonst zuletzt zu begrüßen.

Die Weisheit zuletzt? sagte Almusa. Vielleicht weil sie aus Bescheidenheit sich zurückzieht. Aber je mehr sie sich zurückzieht, desto mehr fühlen wir, wie sehr wir ihrer bedürfen, um den einzigen Weg der wahren Glückseligkeit nicht zu verfehlen.

Du sprichst ja, als ob du gar nicht zu uns gehörtest, sagte Abudallan. Auch dein Auge redet eine Sprache, die im Reiche Abullits niemand versteht. Was fehlt dir?

Was mir fehlt? sagte Almusa. Auch von dir muß ich diese Frage hören? Wohin ich mich wende, werde ich hier wie ein Kranker behandelt, und bin doch nicht kränker, als Jeder ist, wer sucht, was er nicht findet. Ich suche den Weg der wahren Glückseligkeit, der, nach dem Aristoteles, zwischen zwei Extremen läuft. Bist du, Philosoph, nicht der Wegweiser einer?

Der Philosoph Abudallan lachte laut auf. Almusa wußte nun gar nicht mehr, was er von ihm denken sollte.

Ja wohl bist du krank, sagte Abudallan, du bist der wehmüthige Reiter, der das Pferd sucht, das er reitet. Ist dir das Wort Weisheit mehr werth, als die Natur; suchst du Glückseligkeit auf Kosten der natürlichsten Freude; so lege dich lieber wieder auf dein Rosenbette hin und stirb! Denn dir steht unter den Lebenden nicht zu helfen.

Welch ein Philosoph! dachte Almusa. Er wollte, was er dachte, in schicklichere Worte einkleiden, als auf einmal die rosenfarbenen Knaben alle in die Jagdhörner stiessen. Die ganze fröhliche Schaar flog auseinander.

Neunte Sure.

Die Jagd.

Mit Hussah und Jubel flogen die leichten Reiter auf ihren schwebenden Pferden nach tausend Richtungen hierhin und dorthin, auseinander und durcheinander. Almusa und der Philosoph Abudallan flogen mit. Aber Almusa war so voller Gedanken, daß er anfangs nicht einmal auf das achtete, was um ihn her vorfiel. Er überließ sich seinem Pferde. Seinen Jagdspieß trug er gesenkt, als gäb' es hier nichts zu jagen.

Triff ihn doch! Er flattert dir ja fast in's Gesicht! rief ihn einer der leichten Reiter zu.

Almusa fuhr auf und hob seinen Jagdspieß. Er glaubte, ein Reiher, oder wenigsten ein Rabhuhn müsse da vor ihm flattern.

Aber er ſah nichts weiter, als einen niedlichen Schmetterling, der mit ſeinen bunten Flügelchen vor ihm in der Luft ſpielte.

Zum erſten Male wieder, ſeit langer Zeit, lachte nun auch Almuſa laut, als er ſich umſah, und nicht mehr bezweifeln konnte, daß die große Jagd, die hier ſo viele glänzende Reiter und unter ihnen ſelbſt einen Philoſophen in Bewegung ſetzte, nichts mehr und nichts weniger als eine Schmetterlingsjagd war. Das Rufen der Jäger und das Bellen der Windſpiele, die die Schmetterlinge aufjagten, tönte mit dem Schalle der Hörner, auf denen die roſenfarbenen Knaben mit aller Macht ſich hören ließen, in ein wollüſtig betäubendes Getöſe zuſammen. Es war gar nichts Gewaltiges, nichts Schreckliches in dieſer ganzen Jagd. Jeder der Jäger tummelte ſein ſchwebendes Pferd in den kühnſten Schwüngen über den Blumen und Büſchen hin, um mit der Spitze ſeines Spießes einen Schmetterling zu treffen. Wer einen

getroffen hatte, jauchzte Sieg. Die Schmetterlinge ſtarben, ſo wie die blinkende Spitze ſie durchdrang, ſogleich und, wie es ſchien, ohne alle Schmerzen. Die roſenfarbenen Knaben eilten hinzu, banden den erlegten Schmetterling mit einem ſeidenen Faden, und ſchlangen den Faden wie einen Kranz um den Kopf des Siegers. Je mehr und je ſchönere Schmetterlinge ein Jäger im Kranze an ſeinem Kopfe trug, deſto mehr wurde ihm die Ehre des Feſtes zu Theil.

Almuſa konnte ſich nicht entſchließen, bei einer ſo ungewöhnlichen Jagd mehr als Zuſchauer zu ſein.

Einige Stunden hatte die Jagd ſchon gedauert. Nach und nach ſchienen der eine und der andere der Jäger des Feſtes müde zu werden. Almuſa war es lange geweſen. Er wollte ſich mit einigen von den Jägern in ein Geſpräch einlaſſen; aber er wurde kurz abgefertigt. Man deutete lachend auf ſeinen Kopf, an dem kein einziger Schmetterling

hing; und Alle ritten vorüber. Einige Mal mußte er auch wieder die ihm verhaßte Frage: ob er etwa krank ſei? anhören. Zu ſeiner Freude ſah er endlich den Philoſophen Abudallan langſam auf ſich zutraben. Mit dem ließ ſich doch wenigſtens ein Wort ſprechen.

Aber faſt ſchämte ſich Almuſa in die Seele des Philoſophen, der, dem weiſen Saddak ſo ganz unähnlich, erhitzt und mit triumphirenden Blicken daher getrabt kam. Ein Kranz von glücklich erlegten Schmetterlingen ſchmückte das philoſophiſche Haupt Abudallans. Er trug ſeinen Spieß geſenkt. Ein roſenfarbener Knabe trabte neben ihm mit einem großen Blätterzweige in der Hand und fächelte Kühlung in das glühende Geſicht des Philoſophen.

Du biſt glücklich geweſen, weiſer Abudallan? ſagte Almuſa ſpottend.

Du könnteſt es geweſen ſein, wenn du nicht krank wäreſt, antwortete mitleidig Abudallan.

Dem Sultanssohne kochte das Blut. Schon wieder mußte er sich als ein Kranker bedauert sehen? Er konnte vor Verdruß nicht mehr spotten; und mit stolzem Ernste erwiederte er:

Was nach den Begriffen hier zu Lande Gesundheit heißt, möchte wohl etwas schlimmeres sein, als die gefährlichste Krankheit.

Abudallan sah ihn mit einem noch verstärkten Ausdrucke des Mitleids an.

Ereifre dich nicht, lieber Freund! sagte er ruhig. Was nach deinen Begriffen Weisheit heißt, möchte wohl etwas noch Leereres sein, als der unbedeutendste Fang eines Schmetterlingsjägers. Siehst du nicht schon wieder ereifert aus? Wie empfindlich deine Weisheit ist! Die Wahrheit, lieber Freund, flieht vor unserm Verstande, wie das Vergnügen vor unsern Sinnen, wenn wir uns selbst an den bösen Geist verrathen, in dessen Dienste du seufzest.

Ich? sagte Almusa. Ich seufzte im Dienst eines bösen Geistes? Wie nennt sich denn dieser Geist?

Mit tausend Namen nennt er sich, sagte Abudallan. Er ist der Geist, der alle Systeme und Grillen ersonnen hat, nach denen die Menschen aus guter Absicht sich und andre plagen. Er ist der heilloseste aller Geister. Er führt die Sterblichen von dem Blumenwege der Natur in eine Einöde, in der sie nichts sehen, nichts hören, und an nichts denken, als an das Gespenst, das sie martert. Das ich keine Worte verliere, willst du nicht glücklich sein, trauriger Almusa?

Erlaube mir, sagte Almusa, eine andere Frage, die sich nicht, wie deine, selbst beantwortet. Glücklich scheinender Abudallan, bist du glücklich?

Ich bin es, sagte Abudallan; nicht wie ein Gott, aber wie ein endliches Wesen bin ich glücklich; nicht wie ein Wesen aus einer andern Welt, dessen Natur ich nicht kenne;

ich bin glücklich in den Grenzen meiner Natur und nach den Gesetzen meiner Natur. Was mir als unvermeidliches Uebel vom Schicksal auferlegt ist, suche ich nicht zu ergründen. Dadurch würde ich es nur verschlimmern. Eine gesunde Seele stößt auch den Gedanken an die Nothwendigkeit des Uebels wie eine schädliche Speise von sich. Aber ich übe mich, das unvermeidliche Uebel zu ertragen. Sich selbst kennen; seine eigne Natur und die Gesetze dieser Natur beobachten; diesen Gesetzen, weil sie unabänderlich sind, ohne Murren sich unterwerfen; alles Uebel, wo möglich, zum Guten kehren, und wo das nicht möglich ist, es so ruhig, als möglich, ertragen und so bald, als möglich, vergessen, das, Lieber, ist Weisheit.

Almusa vergaß in der That über diese zusammenhängende Rede den Schmetterlingskranz des beredten Philosophen. Was er dieses Mal gehört hatte, klang doch wenigstens wie eine Art von Philosophie.

Aber, sagte er, glücklicher Abudallan, welches sind den die Grundsätze, nach denen du das nothwendige Uebel von dem zufälligen unterscheidest? Welches ist die Wahrheit, von der du ausgehst, um in den Grenzen deiner Natur nicht eine eingebildete Glückseligkeit mit der wahren zu verwechseln?

Abudallan zuckte lächelnd die Schultern. Da steht er schon wieder, sagte er, das unbarmherzige Gespenst, das dich, guter Almusa, zum Besten hat! Du fragst nach Grundsätzen? Was giebt es denn für ein Wesen deiner Art für Grundsätze, als solche, durch die du deine Natur denkst? Merke auf dich selbst! Horche auf das Wort der Natur in dir! Das sei dein erster und dein letzter Grundsatz. Grundsätze suchen und brauchen, wo die Natur selbst für uns sorgt, heißt grübeln. Grübelei, daß ich's mit einem Worte sage, ist deine Krankheit. Eine Krankenphantaße, eine, laß sie mich mit ihrem rechten Namen nennen! — eine praktische Unge-

reinmheit ist deine Unterscheidung der wahren Glückseligkeit von der eingebildeten. Bedenke nur, was diese Worte in der vernünftigen Welt bedeuten können! Wer sich einbildet, glücklich zu sein, der ist glücklich. Einbildung ist das System des Grüblers, der durch theoretische Unterscheidungen die Natur widerlegen und meistern will.

Almusa gerieth in ein Nachdenken, in dem er dem Philosophen Abudallan besser, als sich selbst, gefiel.

Langsam sagte er, wie Jemand, der sich die Augen reibt: Aber wo bliebe denn der Unterschied zwischen dem Weisen und dem Thoren? Wo bliebe die Glückseligkeit, die dauert? Und die nenn' ich die wahre!

Die? wiederholte Abudallän. Ja, in einem übermenschlichen Sinne ist die Glückseligkeit, die dauert, ohne Zweifel die wahre; aber dieser Sinn ist leider! nicht der deine. Darüber seufzest du. Eitelkeit, Ungenügsam-

keit, Unzufriedenheit mit der Natur, das ist deine Weisheit.

Ich rühme mich keiner Weisheit, sagte Almusa. Aber was du mir vorwirfst, ist auch nicht mein Fehler.

Nicht? sagte Abudallan. Was ist es denn sonst, als Eitelkeit, mehr sein wollen, als man nach dem Willen der Natur sein kann? Was ist denn eben dieß sonst, als Ungenügsamkeit und Empörung gegen die Gesetze der Natur? Du möchtest ein Gott sein, lieber Freund; und weil du das nicht bist, trotzest du der Menschheit. Du kannst dir eine unwandelbare Glückseligkeit denken, wo du dir Götter denken kannst; und diesen willst du es gleich thun. Darum stößest du die Hand der Natur zurück, wo wir Andern sie küssen. Wir Andern wissen, was du zu bedenken viel zu stolz bist, daß unsre Beschränkung unsre Endlichkeit ist. Nichts ist in endlichen Naturen unvergänglich. Die Zeit vergeht; die Lust vergeht; der Schmerz vergeht;

wir ſelbſt vergehen. Das Trachten nach dem Unvergänglichen iſt deine Thorheit.

Während dieſer ganzen Rede Abudallans fühlte Almuſa ein ſolches Stechen und Drükken in ſeinem Finger unter dem Ringe, daß er kaum die letzten Worte abwarten konnte. Aber er wußte nicht, ob er nicht dennoch dieſen Worten mehr trauen ſollte, als dem beſchwerlichen Ringe. Der Ring drückte und ſtach und ſagte doch nichts. Abudallans Lehren aber waren klar und hingen wohl zuſammen.

Nur Eins glaubte Almuſa in Abudallans Worten feſthalten zu können, um ihn zu widerlegen.

Nun erſt verſtehe ich dich, ſagte er. Auch wir vergehen. Das iſt der letzte Grund deiner Lehre. Darum gilt dir Alles gleichviel, wenn es nur Genuß bringt. Aber, Freund Abudallan, weißt du das denn ſo ganz gewiß, daß du vergehſt? Biſt du ſchon ein Mal vergangen?

Ich weiß nicht, ſagte Abdallan.

Du weißt nicht? fragte Almuſa. Weißt du vielleicht auch nicht, daß du biſt?

Das allein weiß ich, ſagte Abdallan. Und eben deßwegen lebe ich ganz der Gegenwart. Geburt und Tod ſind zwei Enden, die keine Weisheit zuſammenknüpft. Und wozu nützte es uns, die Ewigkeit zu erforſchen? Wir leben doch nur immer im gegenwärtigen Augenblicke. Ob auf dieſes Leben ein anderes folgt? fragt die Neugier. Die Weisheit antwortet: Gleichviel. Denn wenn ſich mit dem letzten unſrer Wünſche die Geſchichte unſers Daſeins ſchließt, ſo wird es Weisheit geweſen ſein, auch den vorletzten Wunſch noch zur Erfüllung gebracht zu haben. Keinen Augenblick, ſo viel an uns liegt, verlieren, aber auch keinen, der ein Mal verloren iſt, betrauren, das iſt die Pflicht, von der ſo viel Unnützes geſchrieben ſteht. Will uns aber die Natur mit einem künftigen Daſein wie eine zärtliche Mutter ihre Kinder mit

einem unverhofften Geſchenke überraſchen; ſo wird ſie uns doch nicht dafür büßen laſſen, daß wir, ihren Geſetzen gehorſam, das Unſre thaten, ſo glücklich, als möglich, zu ſein?

Deine Philoſophie, Abudallan, zernagt mir das Herz, und ich kann dir doch nicht widerſprechen, ſagte Almuſa. Er ſchleuderte ſeine rechte Hand, als ob er den Ring wegwerfen wollte, der ihn ſchon wieder gedrückt und geſtochen hatte.

Aber noch eine Frage, fuhr er fort. Verzeihe ſie einem Neulinge. Wie kann, wenn auch alle deine Lehren wahr ſind, ein weiſer Mann, wie du, Geſchmack an einer ſo kindiſchen Ergötzung finden, wie dieſe Schmetterlingsjagd iſt?

Kindiſch, ſagte Abudallan, heißt alſo in deiner Sprache — laß mich ſagen, in der Sprache der Thorheit — was dem Weiſen ein Sinnbild ſeines ganzen Lebens iſt. Iſt denn unſer ganzes Leben etwas anders, als eine Jagdpartie? Jagen wir nicht Alle nach

dem Vergnügen? Das Vergnügen iſt der ätheriſche Schmetterling, der von einer Blume des Lebens zur andern fliegt, und, wenn wir ihn fangen, uns unter den Händen entſchlummert. Glücklich, wer mit leichtem Sinn ſeinen reichen Schmetterlingskranz trägt!

Almuſa wußte nicht, ob er ſtaunen oder lachen ſollte. Eure ſymboliſche Jagd, ſagte er, gäbe mir denn doch nur ein ſymboliſches Vergnügen, nach dem ich mich eben nicht ſehne. Hier zu Lande iſt, wie ich merke, zwiſchen Scherz und Ernſt ſo wenig ein Unterſchied, wie zwiſchen Einbildung und Wahrheit. Ihr ſelbſt gleicht den Schmetterlingen, die ihr ſo mannhaft verfolgt. Ihr ſeid würdige Unterthanen eures Gottes, des Leichtſinns.

Mit einer Läſterung alſo ſchließeſt du deine Betrachtungen? ſagte Abudallan. Und du verdankſt es doch nur dem Gotte, den du läſterſt, daß du nicht zerſchmettert hier in den Staub ſinkſt. Wäre er nicht das gütigſte,

freundlichste, seligste Wesen, das in himmlischer Heiterkeit eben so hoch über Beleidigungen wie über alle Sorgen erhaben ist, wie dürfte ein trübsinniger Schwärmer, der die Grille der falschen Weisheit jagt und den Schmetterling des Vergnügens verschmäht, den Frieden stören, der, wo Adullit herrscht, über Blumen wallet? Aber du zürnst den Thoren nicht, sanftester der Götter, Adullit! Und träten sie alle murrend wie die Bären aus ihrer Höhle hervor und brummten gegen deinen Zepter, so würdest du doch auf ihre Stimme nicht hören. Lauter, als sie, spricht ja auch die Wahrheit aus dem Herzen deiner Getreuen. Leichtsinn ist die Krone des Glücks, der Tugenden erste. Nur der Weise, der in leichtsinniger Heiterkeit das Leben durchschwebt, erhebt sich über die Wolken der Sorgen, der Leidenschaft, des Mismuths und der eitlen Bestrebung. Die Mädchen des Himmels warten auf ihn. Nur er wird zum Gotte am Busen seiner Heli.

An wessen Busen? rief Almusa erschrokken, als schlüge Feuer vor ihm aus dem Boden hervor.

Aber der Philosoph Abudallan lachte laut und sprengte mit verhängtem Zügel fort in die Ferne.

Zehnte Sage.

Die Nachtigall.

Almuſa ſetzte dem Philoſophen Abudallan nach. Eine neue Jagd fing an, zum Erſtaunen und Ergötzen der übrigen Jäger, die eben im Begriffe waren, ſich wieder zu vereinigen, um zurück nach Hauſe zu reiten. So ungeſtüm hatte keiner von ihnen einen Schmetterling verfolgt, wie Almuſa ihren Philoſophen.

Steh mir Rede! rief Almuſa zürnend dem fliehenden Abudallan nach.

Aber Abudallan hatte keine Luſt mehr, weder zu hören noch zu beantworten, was, nach ſeinem Bedünken, ein Träumer fragte. Er ſchwang ſich lachend über Blumen und Büſche; und Almuſa, der immer hinter ihm war und ſich weit vorlehnte, um ihn beim Mantel zu greifen, konnte ihn doch nicht ein-

holen. Glühend vor Verdruß schlug Almusa sein Pferd mit dem Jagdspieß; und in dem Augenblicke lag er auf dem Boden; und wiehernd schwebte sein luftiges Pferd über ihn weg.

Beschämt lag der Sultanssohn, halb eingesunken, halb immer noch schwebend — denn nicht umsonst hatte er aus Abullils Becher getrunken — auf einem eingeknickten Lavendelstocke und seufzte. Die Jäger sprengten herbei. Alle, unter ihnen auch Abudallan, der nun ruhig zurücktrabte, umgaben den Gefallenen und nahmen sich seiner an, wenn gleich nicht ohne Lachen. Aber er richtete sich allein auf. Verstört schauete er umher, und sprach kein Wort, bis Einer von der Gesellschaft sagte:

Aber, Ankömmling, welch ein verkehrter Jäger bist du auch! Statt dem Vergnügen nachzujagen, verfolgst du die Weisheit? Danke Abullil, daß du mit einem so sanften Falle davon gekommen bist! Weißt du denn

nicht, daß die Weisheit sich von selbst einstellt, wenn wir nur ohne Haß, ohne Mißmuth und ohne Ungestüm das Vergnügen suchen? Aber wer die Weisheit jagt, vor dem flieht sie; und wer sie beim Mantel halten will, fällt, der Regel nach, auf die Nase.

Das also, sagte Almusa, ist der geheime Sinn meines Falles. Ein artiger, wenn auch kein wahrer Sinn, setzte er hinzu; denn sein Ring hatte ihn wieder gedrückt und gestochen. Wie dem auch sei, fuhr er fort; wenn ihr, ihr glücklichen Jäger, euren Jagdphilosophen nicht Lügen strafen wollt, so sagt mir nur Eine Wahrheit. Wohnt unter euch eine schöne Hirtin mit Namen Heli?

Eine schöne Hirtin? wiederholte mit dem Tone des komischen Erstaunens Einer aus der Gesellschaft, und ein allgemeines Gelächter erschütterte die duftenden Lüfte.

Guter Freund, sagte endlich ein etwas ältlicher Jäger zu dem Sultanssohn, nimm uns nicht übel, wenn wir, der Natur ge-

treu, über das Lächerliche lachen. Wir lieben dich darum nicht weniger. Aber du bist ein räthselhaftes und seltsames Geschöpf. Ich besorge du störst unsre Freuden. Willst du vernünftigen Rath befolgen, so stelle das vernünftelnde und neugierige Fragen ein. Folge uns, und du wirst die Wahrheit mit Augen sehen, die du zu verstehen, wie ich merke, kein sonderliches Talent hast.

Almusa schwieg. Er wollte nun mit dem Fragen auch alles Sprechen einstellen. Ein rosenfarbener Knabe brachte das entlaufene Pferd wieder herbei, während die Gesellschaft das Schicksal des schönen Lavendelstocks in einem leichten Liede beklagte. Almusa achtete nicht auf das Lied. Er bestieg wieder sein Pferd. Die Gesellschaft ritt unter muntern Gesprächen zurück. Almusa sprach nicht mit. Er hörte auch nicht viel. Er dachte an Heli.

Schon blinkte der Abendstern hell' auf dem Pfade der untergegangnen Sonne. Die Gesellschaft ritt auf einen Wald zu.

Der Mond trat hervor. Bald, sagte Einer, schimmert Heli's Pallast durch die Gipfel des Waldes der Liebe.

Diese Worte merkte sich Almusa, unwillig auf den Ring, der ihn schon wieder stach und drückte.

An Düften schwamm der stille Wald. Die Gesellschaft ritt scherzend durch seine Schatten. Unter Pomeranzenbäumen lauschten Rosenbüsche hervor. Myrtenzweige lagen verschlungen in Jasmin. Quellen murmelten aus der Ferne.

Schweigt denn in diesem Walde die Nachtigall? war die erste Frage, die Almusa, um etwas ganz Unschuldiges zu fragen, sich wieder erlaubte.

Kaum hatte er das Wort ausgesprochen, als die ganze Gesellschaft, wie erstarrt, anhielt, und Aller Augen Almusa anstaunten.

Was giebt es? fragte Almusa.

Unglücklicher! sagte zitternd Abudallan, der Philosoph. Vermissest du dich, den Na-

men des Vogels auszusprechen, dessen Stimme unser Tod ist?

Ihr sterbt von Nachtigalltönen? sagte Almusa. O ihr empfindlichen Wesen! Ist denn die Kehle der Nachtigall nicht die Flöte des Himmels? Sagt nicht ihre klagende Stimme dem Menschen, daß die Liebe auch unter Thränen süßer ist, als die Wollust auf Rosen?

Schweig! Schweig, Unglücklicher! Rasender! riefen so viele Stimmen, daß Almusa sich kaum verständlich machen konnte, als er der ganzen Gesellschaft versprach, den Namen des Vogels, der im Reiche des Leichtsinns, wie er merkte, ein Unglücksvogel war, nie wieder zu nennen.

Der Schrecken ging vorüber. Die Gesellschaft stimmte ein leichtes Lied an, Jedermann wurde munter wie zuvor. Bald trat das Schloß, nach dem Almusa lange schon hingeblickt hatte, in seiner Säulenpracht, erleuchtet von tausend Lichtern, aus den Po-

meranzen- und Myrtenschatten hervor. Und in diesem Pallaste soll ich Heli wiedersehen? sagte Almusa, von Zweifel und Hoffnung glühend, zu sich selbst. Nur diese eine, immer wiederkehrende, immer stürmischer anklopfende, und in allen Bildern, Ahndungen und Worten immer gleich unbeantwortlich schreinende Frage konnte er denken. Er merkte kaum, wie er vom Pferde stieg, die rauschende Musik, die aus dem Innern des Pallastes erscholl; der Glanz der vielen Lichter; die süß berauschenden Düfte; und dazu im Busen die Liebe, dieser Zauber überwältigte Almusa's Sinne. Er wußte nicht, wie er herein gekommen war, als er schon, durch erleuchtete und mit blendender Kunst und Pracht geschmückte Säulengänge, immer weiter geführt, schwindelnd durch eine silberne Flügelthür in den Saal der Freude trat.

Univ.-Bibl. München

Es war ein Saal, den wir nur so nennen müssen, weil die Sprache der Menschen kein Wort hat, ohne Beschreibung zu sagen,

was er in der That war; ein Werk der kühnsten Kunst; ein täuschender Sprung der Kunst in den Arm der Natur. Hoch wölbte sich der Dom; und weit dehnte sich der Raum nach allen Seiten. Das hohe Gewölbe war die täuschendste Nachahmung des nächtlichen Himmels. Im reinsten Schimmer stand der Mond im dunkeln Grunde unter den Sternen; und blickte man zu Boden, so ruhte das Auge auf glattem Porphyr und Jaspis. Alle Wände waren ein Gemählde; aber man glaubte kein Gemählde zu sehen. Wälder, Felsenmassen, Gebirge, Wasserfälle, Ströme, und nach einer Gegend hin selbst das offene Meer durchschnitten von segelnden Schiffen, alles dieses schien wirklich zu seyn, was es täuschend darstellte. Man sah keine Trennung eines Gmähldes von dem andern. Und blickte man in die Mitte des weiten Saals, so fand man sich doch auf ein Mal wieder im Reiche der Kunst. Denn Säulen von Gold und weißem Marmor stiegen im

Kreise, längs den Wänden, empor und trugen den gestirnten Himmel. Wo die Capitäler der Säulen mit der gemahlten Luft zusammengränzten, leuchteten und flimmerten so viele Lichterkränze von allen Farben, daß kein Auge entdeckte, wo die sichtbare Kunst aufhörte und die scheinbare Natur anfing. Diese Stützen des Himmels bildeten mit den Wänden, nach deren Gemählden man aus dem Innern des Saals durch die Zwischenräume der Säulen, wie in die schönsten und größten Naturgegenden sah, einen geräumigen Säulengang rund um den Saal.

Vom künstlichen Sternenhimmel tönten bald rauschend, bald lieblich, die Harmonieen herab, die unter Düften von Rosenöl den weiten Saal durchdrangen. In noch süßeren Harmonieen schienen die Paare zu schweben, die in der Mitte des Saals das Fest der Freude feierten. Das sind die Mädchen des Himmels! flüsterte der Philosoph Abudallan dem staunend verstummenden Almusa zu.

Und schönere Mädchengestalten erfand keines Künstlers Phantasie. Schöner sah sie nicht der Prophet auf seiner Reise durch die Himmel. Nur leicht von seidnem Flor mehr umflattert, als bekleidet, schwebten diese Mädchen des Himmels mit Jünglingen im Tanze. Nur leise, um sich aufzuschwingen, berührten abwechselnd die Paare den schimmernden Boden. Wie von Zephiren getragen schwangen sie sich dann um einander über den Boden hin, und Arme und Füße spielten und sprachen zusammen in den Lüften. Andre Paare hüpften, scherzten und koseten umher. Ruhiger wandelten oder saßen Andre hier und da in dem runden Säulengange, der den Saal umgab. Gesellige Kreise bildeten sich um Marmorbecken, in denen sprudelnd und perlend leichtschäumender Wein aus künstlichen Quellen entsprang.

Reizt dich, Armer, noch kein geselliger Kreis? fragte Abdallan den immer noch unbeweglich hinschauenden Almusa. Reizt

dich noch keines der Mädchen des Himmels?

Ach! seufzte Almusa. Wo ist Heli?

Für diesen einfältigen Seufzer und diese noch einfältigere Frage verdientest du, trostloser Sterblicher, sogleich wieder aus dem Saale der Freude verwiesen und zu den Kindern versetzt zu werden, die nach ihrer Amme schreien, sagte der Philosoph Abudallan. Bist du denn ohne Sinne? Kannst du denn nie des Gegenwärtigen genießen? Sei glücklich unter den Glücklichen! Genieße was dir beschieden ist, indem du jetzt sagst! Für das Weitere laß Adulil und Heli sorgen!

Heli und Adulil? fragte Almusa mit dem Tone der ernsthaftesten Verwunderung. Wie kommen die zusammen?

O du unleidlichster der Frager! sagte Abudallan und schwang sich in einen Kreis muthwilliger Mädchen, die mit Rosen nach einander warfen.

Langsam ging und schwebte Almusa in den Säulengang, wo er einige ein wenig ernsthaftere Gestalten bemerkte. Man nahm ihn wie einen Bekannten auf. Die Männer und Jünglinge sprachen freundlich mit ihm. Nur die Mädchen neckten ihn mit den Falten seiner Stirn und mit seinen feierlichen Gebehrden. Wie kommt der zu uns?, fragte Eine die Andre.

Der Mitgenuß des sprudelnden Weins, der in den Marmorbecken entsprang, setzte endlich Almusa's Lebensgeist wieder in eine leichtere Bewegung. Er sprach und scherzte mit, so oft er auch an Heli dachte. Ich sehe nun meinen Irrthum ein, sagte er zu sich selbst. Ein Name betrog mich. Die Heli, die mit Adullil herrscht, ist nicht die meine.

Schon sah er, als die Zeit der Mitternacht kam, eines der Mädchen dieses Himmels, die sich, wie von ungefähr, näher an ihn geschlossen hatte, mit beredteren Augen an. Auf ein Mal schwieg alle Musik. Feier-

lich und hinhorchend stand Alles, was bis dahin gehüpft, gescherzt und getrunken hatte, in Gruppen umher. Ein stärkerer Rosenduft durchwallte den Saal; und der schönste aller rosenfarbenen Knaben, die zur Bedienung der Glücklichen in Adullils Reiche bestimmt waren, schwebte hervor durch eine goldene Thür, die erst in diesem Augenblicke, der silbernen Thür, durch die Almusa hereingeführt war, gegenüber, sich aufthat. Alle Mädchen und Jünglinge machten dem heranschwebenden Knaben Platz. Er stellte sich in die Mitte des Saals. Seine Augen glänzten hell. In der rechten Hand hielt er einen Zweig mit einer vollaufgeblühten Rose. Und mit der lieblichsten Stimme rief er:

Daß der Lehrling lerne und der Schläfer erwache und Adullils Herrlichkeit von allen Lippen in seinem Reiche ertöne, wählt Heli für diese Nacht zu ihrem Vertrauten den Fremdling. Kein Gedanke des Neides störe den Himmel. Viel sind der Mädchen des

Himmels, und Heli ruft Jeden zu ſeiner Zeit. Jetzt ruft ſie dich, Almuſa!

Und die vollaufgeblühte Roſe flog aus der Hand des ſchönen Jünglings an Almuſa's Herz. Almuſa ſank faſt nieder. Aber laut jauchzend umgaben ihn die Jünglinge und Männer, und Triumph tönte ſchmetternd herab von den Sternen des künſtlichen Himmels.

Geführt von dem ſchönſten der Knaben trat Almuſa in die goldene Thür; und rauſchend ſchloß ſie ſich hinter ihm. In demſelben Augenblicke erloſchen alle Lichter, die den geſchmückten Gang erhellten, zu dem die goldene Thür führte. Eine undurchdringliche Finſterniß umgab Almuſa und ſeinen Führer. Aber durch die Finſterniß wehte ein noch ſüſſerer Duft, als im glänzenden Saale, und immer noch hörte man, nur leiſer und leiſer, die Muſik von ferne.

Wo ſind wir? fragte Almuſa berauſcht und doch ſchüchtern, ſeinen Führer.

Der schöne Knabe antwortete nur mit einem Lispeln, das Schweigen gebot; und schweigend gingen beide im Dunkeln fort, bis der Knabe in Almusa's Ohr flüsterte: Nun noch drei Schritte! Dann tritt auf die Schwelle!

Sanft drückte der schöne Knabe Almusa's Hand. Er ließ die Hand wieder los, und Almusa stand allein. Eine Thür, durch die der schöne Knabe sich zurückzog, hörte Almusa im Dunkeln sich öffnen und wieder schließen.

Noch drei Schritte nur? dachte der Sultanssohn. Aber in welcher Richtung? Ach, wo find' ich dich Heli? seufzte er laut.

Heli! wiederholte ein Echo; und kaum sprach das Echo das Wort aus, so erscholl der tiefe Klageton einer Nachtigall. Ein Rauschen erstickte sogleich diesen Ton. Auch das Rauschen ging schnell vorüber, und laut keifte die unliebliche Stimme eines Sperlings.

Almuſa folgte dem ſeltſamen Wechſel von Tönen. Er ging drei Schritte gerade vor ſich hin. Sein Fuß ſtieß an eine Schwelle. Er trat auf die Schwelle, und ein Lichtſtreif glänzte ihn an. Die Fugen einer Thür, vor der er ſtand, ſchoben ſich ſtill und langſam auseinander. Starr blickte Almuſa in das wachſende Licht. Er ſah nichts weiter, als was er in gerader Richtung vor ſich, und wie die Fugen in der Mitte der Thür vor ihm ſich immer weiter trennten, immer deutlicher erblickte, ein Weib, gleich der Göttin der Liebe in unverhüllter Schönheit, von dämmerndem Roſenlichte auf ſchneeweißen Polſtern umfloſſen, unter einem Thronhimmel, der von Diamanten blitzte, hingeſtreckt, mit verborgenem Antlitze ſchlummern.

Ueberwältigt von Wolluſt und doch ſeine Heli ſelbſt in der Entzückung nicht vergeſſend, in der ſein ſtarres Auge ſchwamm, blieb Almuſa noch unbeweglich ſtehen, als ſchon die Thür vor ihm ſich weit genug geöffnet hatte.

Zitternd trat er endlich hinein, mit angehaltenem Athem und Schritte, und wieder wagte er sich näher und blieb mit fortschreitendem Fuße stehen. Aber wie flog und sank er, wie von einem Blitzstrahle getroffen, vor der unverhüllten Göttin hin, in demselben Augenblicke, als sie sich aufrichtete und mit dem ganzen Lächeln der Liebe ihn ansah!

Heli! rief der Sultanssohn, vor Seligkeit fast erstorben.

Es war unverkennbar Heli's Gesicht, was er sah. Nur Heli's Auge war es nicht. Aber wie hätte in dieser Berauschung Almusa sich Zeit nehmen können, so etwas genauer zu untersuchen? Er sprang taumelnd wieder auf und warf sich in die offnen Arme der Göttin.

Und eben so schnell, mit einem lauten Angstgeschrei, ließ er sie wieder los. Denn kaum berührte der eingeschmolzene Ring, den Almusa an seinem Finger trug, die linke Seite der Göttin, so schlug ein Blitz aus dem

Ringe hervor, und die Göttin war in eine glühende Kohle verwandelt.

Ungeheuer! rief eine seltsame Stimme. Es war ein grauer Sperling, der von dem Thronhimmel herabflog und zu menschlichen Tönen seinen rosenfarbenen Schnabel aufthat. Verworfner! Ungeheuer! rief der Sperling, und pickte unbarmherzig in das brennende Gesicht Almusa's, der umsonst sich zu wehren suchte.

Ach, fliehe! Fliehe, armer Verirrter! rief eine andre Stimme in tiefem Klageton. Es war eine Nachtigall, die eingesperrt in einem engen Käficht ängstlich flatterte. Ach! rief die Nachtigall. Wer erlöset mich? Aber mich kann niemand erlösen. Ach, wie mich durstet und hungert! Wie ich dem Leichtsinn zum Spott hier trauern und schweigen muß. Lange habe ich nicht geredet und nicht gesungen. O rette dich, armer Verirrter!

Almusa, mehr todt als lebend, und gemartert von der Flamme, die ihn umgab,

und von dem Sperling, der ihn pickte, stürzte gegen die Thür zurück, in die er gekommen war, aber die Fugen ihrer Mitte hatten sich fest an einander geschlossen. Kein Ausgang war offen.

Wohl denn! rief Almusa im höchsten Schmerz, auf den Boden gestemmt, und die glühende Kohle betrachtend, die sich regte und zu zucken schien. Keine Marter, sagte er, ist zu grausam, den Mörder Heli's zu strafen!

O fliehe! Fliehe! sagte die Nachtigall. Diese Heli ist deine Heli nicht. Diese Kohle wird, wenn Adullil sie mit einem Tropfen aus seinem Becher benetzt, bald in's Leben zurückkehren. Aber du bist verloren, wenn du nicht fliehst. Und kein Ausgang ist dir offen, als unter mir durch den Brunnen.

Wie? rief Almusa. Diese Heli wäre meine Heli nicht? Nachtigall! Nachtigall! Wer heißt mich dir trauen? O wie blind sind Auge und Verstand, wenn es wahr ist, was du, Nachtigall, sagst!

Schon rauschte es wie ein Sturm in der Ferne. Der Pallast zitterte. Die glühende Kohle hüpfte.

Adullil kommt! rief die Nachtigall. Er kommt mit den Schrecken der Rache. Ich werde härter büßen für meinen Rath; aber ich versage ihn dir nicht. Verirrter, stürze dich unter mir in den Brunnen!

Wild umher blickend bemerkte Almusa erst jetzt, daß der enge Käfich, in dem die Nachtigall ängstlich flatterte, über einen Brunnen hing, zu dessen einer Seite ein Grabscheit, und zur andern ein Schwerd lag. Er griff nach dem Schwerde, um seinem Leben ein Ende zu machen. Aber es lag fest und unbeweglich wie ein Fels.

In dem Augenblicke sprang mit einem Donnerschlage die Thür auf, und Almusa stürzte sich in den Brunnen.

Eilfte Sure.

Die Gedanken.

Aber was tröſtet den Menſchen, wenn ihn die Wahrheit aus Träumen weckt, in denen er ſelig geworden wäre, hätte er ſich nur bequemt, ein Thor zu ſein, wie die Andern? Iſt denn Genuß doch nicht am Ende immer der große Gewinn, nach dem die Weiſen und die Thoren ihre Hände zum Himmel oder zur Erde ausſtrecken? Wo läuft denn nun der Weg der wahren Glückſeligkeit? Was fehlte den Seligen im Reiche des Leichtſinns? Und was habe ich, ich Verlaſſener, zum Erſatze dafür, daß ich Adullil's Gaben verſchmähte?

Mit Fragen und Gedanken, wie dieſe, plagte ſich Almuſa, als er ſich in einer Wüſte am Fuße eines ſteilen Felſens wiederfand.

Wie er dahin gekommen war, wußte er nicht. Aber er erinnerte sich auf's genaueste alles dessen, was ihm im Reiche Adullis begegnet war. Er hatte geglaubt, in dem Brunnen, in den er sich stürzte, zu ertrinken, und saß nun so ganz im Trockenen, daß er nicht ein Mal eine Quelle entdeckte, um seinen Durst zu löschen; und er empfand einen brennenden Durst. Die Flamme, die ihn gequält hatte, war unterdessen bei seinem Falle durch den Brunnen gelöscht. Sollte ich auch meine Kraft, zu schweben, verloren haben? fragte er ängstlich sich selbst. Er machte sogleich den Versuch, und zu seiner großen Freude fand er, daß ihm wenigstens etwas von dieser lieblichen Kraft übrig geblieben war. Er fühlte sich um Vieles schwerfälliger, als im Reiche Adullis. Aber er konnte sich doch noch immer ohne Mühe über die Felsenstücke schwingen, mit denen die Wüste, so weit sein Auge sah, überdeckt war. Zwischen den Felsenstücken und rauhen Steinen umher, waren

Dornenbüsche, die rothe Beeren trugen, kümmerlich aufgesproßt. Die Sonne brannte, und nirgends umher war Schatten. Almusa irrte durstend in der Felsenwüste hin und her, aber er fand keine Quelle.

So bin ich denn vor dem Zorne Abdulillis gerettet, um hier zu verschmachten? rief er aus. Mismüthig und fast verzweifelnd schaute er nach allen Seiten. Weit in der Ferne zeigte sich ihm eine hohe Felsenwand, die den Horizont wie eine Mauer durchschnitt. In dieser Richtung arbeitete er sich weiter durch die Steine und Dornen. Sein letzter Trost war seine Kraft zu schweben, die ihn noch immer nicht verließ. Konnte er sich gleich nicht mehr so lange, wie im Reiche Abdulillis, über den Boden halten, so machte er doch größere und schnellere Schritte und trat sanfter auf seinen rauhen Weg. Aber er war doch sehr ermüdet, als er endlich der Felsenwand nahe genug war, um eine Höhle zu unterscheiden. Dort hoffte er wenigstens

im Kühlen zu ſterben. Denn, wenn ſein Durſt nicht bald gelöſcht würde, war er am Ziele ſeines Lebens.

Seufzend ſchwang er ſich auf die Höhle zu.

Wer ſeufzt da? hörte er eine harte Männerſtimme fragen.

Eine Stimme vom Himmel hätte den lechzenden Sultansſohn in dieſem Augenblick nicht mehr entzücken können. Indem er ſich in die dunkle Höhle wagen und ihren Bewohner, wer er auch ſei, um einen Trunk Waſſers anflehen wollte, trat aus der Höhle ein Mann von ehrwürdigem Anſehen hervor. Es ſchien ein Mann zwiſchen funfzig und ſechzig Jahren zu ſein. Sein Geſicht war blaß und hager, aber nicht eingeſunken. Aus ſeinem etwas trüben Auge glänzte ein Feuer, das Herzen durchdringen zu wollen ſchien. Alle ſeine Züge waren voll Ernſt. Sein geſchorenes Haupt, ſein langer Bart und ſein graues und ungeſchmücktes Gewand erhöhten noch

die Würde, die aus seiner Miene und seiner Stellung sprach.

Der sieht aus wie der Mann, den ich suche, dachte Almusa. Ehrwürdiger Höhlenbewohner, redete er ihn an, ein Unglücklicher fleht zu dir um einen Trunk Wassers.

Mit einem Blicke des Unwillens antwortete der ernsthafte Mann: Seufzest da darum? Weil dein Gaumen leidet, nennst du dich unglücklich? Armer Mensch! Welches Schicksal führt den Wollüstling in die Wüste der Entsagung?

Ohne Almusa's Antwort abzuwarten, ging der ernsthafte Mann zurück in die Höhle. Almusa stand erstaunt, beschämt und fast sterbend vor Durst. Aber der ernsthafte Mann kam bald wieder. Er reichte dem Durstenden eine irrdene Schale voll Wasser mit den Worten: Trinke denn Wasser, weil du keinen andern Durst fühlst!

Almusa leerte die volle Schale mit einem Zuge. Neu belebt reichte er sie dem ernsthaf-

ten Manne zurück. Du haſt mir, ſagte er, das Leben gerettet. Ich biete dir meinen Dank an, auch wenn du ihn verſchmähſt. Auch weiß ich nicht, ob das Leben noch eine Wohlthat für mich iſt. Uebrigens kennſt du mich nicht. Dein Vorwurf beweiſet es. Denn ich leide, weil mich nach dem Tranke durſtet, der in dieſer Wüſte ſo wenig zu quillen ſcheint, wie im Reiche Adulilé.

Du ſuchſt wohl gar die Weisheit? fragte der ernſthafte Mann. Du, in dieſem Gewande der Thoren?

Almuſa betrachtete ſeinen Anzug. Es war noch immer der fürſtliche Kaftan, den er ſeit ſeiner Ankunft in der Wunderwelt trug. Er begrif nicht, was ein weiſer Mann gegen dieſen Anzug zu erinnern haben konnte.

Wenn dir, ſagte er, mein Kleid nicht gefällt, ſo wiſſe für's Erſte, daß ich es trage, weil es mir der Zufall anzog, und weil ich nicht der Mühe werth fand, es auszuziehen. Für ein Gewand der Thoren halte ich jedes

Kleid, das von Thoren getragen wird, es habe Farbe und Schnitt wie es wolle. Besser wäre es freilich, wir Alle kleideten uns nur in Kleider und würfen weg, was Putz ist. Aber was man nicht achtet, dessen braucht man sich auch nicht zu schämen. Du kennst mich nicht. Warum lässest du mich so hart an?

Der edle Trotz des Sultanssohns schien dem ernsthaften Manne zu gefallen.

Du sprichst nicht leichtsinnig, sagte der ernsthafte Mann. Und mit diesen Gedanken suchtest du die Weisheit im Reiche Adullils?

Almusa erzählte ihm seine ganze Geschichte. Nur das Geheimniß des Ringes verschwieg er.

Willkommen! rief mit ganz verändertem Tone der ernsthafte Mann. Willkommen, rief er, in der Wüste der Entsagung! Hier duften keine Rosen. Hier quillt kein Wein aus Marmor. Aber hier ist auch das Verlangen nach Glückseligkeit keine Schmetter-

lingsjagd. Hier thront die Seligkeit, unsterblich, wie die Wahrheit, und ungetrennt von ihr. Hier strahlt ihr Licht vom Himmel.

Hier? fragte Almusa. Er blickte in die Höhe und umher. Die Sonne stach; und den Boden, so weit das Auge reichte, bedeckten, wie vorher, Steine und Dornen. Zugleich drückte und brannte, wenn gleich nicht sehr schmerzhaft, der Ring an Almusa's Finger.

Der ernsthafte Mann fuhr fort: Nur durch Entsagung erreicht der Sterbliche die Höhe der Geister, die im reinen Genusse der Wahrheit leben und weben. Richtig rechneten die Sclaven im Reiche Adullis, wenn der Mensch, um seine Seele zu sättigen, der Wollust bedürfte; denn nur der Leichtsinnige wird im Arme der Wollust befriedigt. Aber durch Freiheit erhebt sich der gereinigte Geist über alle vergängliche Befriedigung. Durch Freiheit erringt er das Unvergängliche, und dieses allein ist das Element seines wahren

Lebens. Statt der Seligkeit dieſes wahren Lebens genießt der Wollüſtling nur ein Schmetterlingsglück; und er kann auch das nicht ungeſtört genießen, wenn er den himmliſchen Funken in ſeiner Bruſt nicht mit dem berauſchenden Tranke aus dem Becher Aduliis auslöſcht. Denn ein ernſthafter Wollüſtling iſt ein Träumer, der ſich nüchtern berauſchen will; der lächerlichſte unter den Thoren. Sobald der Menſch ernſtlich denke, erinnert ihn jeder Gedanke an ſeine Beſtimmung. Die Sehnſucht nach dem Unvergänglichen erwacht, und die ganze Natur wird dem denkenden Weſen ein Bild der Vergänglichkeit. Aus jeder welkenden Blume redet ihn mit lauter Stimme der Tod an. Voll dieſes Gedankens findet er nun in der ganzen Welt, die vor ſeinen Sinnen da liegt und die er mit ſeinen Sinnen genießt, keine Wahrheit, keine Ruhe, keine Befriedigung mehr. Er fühlt ein Bedürfniß, das ihn über die Erde erhebt. Die Roſe der Wolluſt duftet

auch dem Weisen, aber sie duftet ihm nach Moder und Erde. Je sinnreicher er versucht, der Sinnlichkeit die Befriedigung seines Herzens abzukünsteln, desto gewisser findet er, wo er nur Genuß erwartete, den Ueberdruß und die lange Weile. So hat es die Natur weislich geordnet, um den Menschen, der noch der Belehrung fähig ist, an sich selbst zu erinnern. Darum blickt der Weise in sich selbst und sucht und findet seine Bestimmung in sich selbst. Der Weg der Seligkeit läuft in's Unendliche durch das Weltall und verliert sich im Dasein des Wesens, das eben dadurch in der höchsten Seligkeit lebt, weil es als höchster Geist der reinste Geist ist. Was wir im menschlichen Dasein vermissen, ist etwas, das uns nicht angeht. Je weniger wir darauf achten, desto mehr wird es auch für uns das Nichts, das es in der That ist. Darum fängt alle Seligkeit der Erden mit Entsagung an. Tritt die Rose des Genusses in den Staub, und du blickst in den Himmel.

Der ernſthafte Mann ſchauete, indem er dieß ſagte, feierlich zum ſichtbaren Himmel auf. Er ſtand wie ein Begeiſterter da. Seine Augen rollten. Sein vorher blaſſes Geſicht glühte von unnatürlicher Röthe.

Staunend und mitbegeiſtert ſtand auch Almuſa da. So etwas wünſchte er längſt zu hören. Aber ſein Ring war während der Rede des ernſthaften Mannes ſo unruhig geweſen, und hatte, wie ein Satz in der Rede dem andern folgte, bald angefangen zu drücken und zu brennen, bald wieder aufgehört, bald wieder, wie vorher, gedrückt und gebrannt, und wieder aufgehört, daß Almuſa bei dieſer ſchnellen Abwechſelung nicht mehr wußte, wo er trauen und mistrauen ſollte.

Welch eine neue Welt ſchließeſt du mir auf! ſagte Almuſa. Darf ich, glücklicher Lehrer, deinen Namen wiſſen und mehr von dir lernen?

Nenne mich Nerwan den Lehrer, ſagte der ernſthafte Mann. Aber nenne mich nicht

glücklich. Ich verachte das Glück. Ich verachte jeden Genuß, den es mir bieten kann. Ich trage meine Welt in mir, und diese einzig wahre Welt wächst und beseligt mich in dem Maße, wie die Scheinwelt außer mir zum Sandkorn zusammenschwindet.

Aber, fragte Almusa, womit beschäftigst du dich und wovon lebst du in dieser Einöde? Denn auch du trägst doch als Mensch die Last eines Körpers.

Ein denkendes Wesen, das den Weg der Wahrheit betritt, sagte Nerwan, beschäftigt sich mit seinen Gedanken. Es besitzt nichts, kennt nichts und bedarf nichts, als seine Gedanken. Es befriedigt die Bedürfnisse seiner Natur, weil es seine Natur nicht zerstören darf, wenn es gleich ihre sinnliche Hälfte nicht achtet. Willst du mehr wissen, so begleite mich in die Tiefe. Da schlägt die Nachtigall, die, wo Abullil herrscht, im Käfich verschmachtet. Da darf der graue Sperling mit dem rosenfarbnen Schnabel nicht zwitschern.

Da liegt das Schwerd mit Staube bedeckt, und nur der Grabſcheid ſteht, um zur Erhaltung unſrer Natur von Zeit zu Zeit gebraucht zu werden, im Winkel.

Almuſa wunderte ſich nicht wenig, dieſe ihm räthſelhaften Dinge auch in der Wüſte der Entſagung bei einander zu finden. Er folgte dem Lehrer Merwan in die dunkle Höhle.

Zwölfte Sure.

Die Tiefe.

Nimm dich in Acht! sagte Nerwan der Lehrer, indem er voran ging. Prüfe den Boden mit dem Fuße, ehe du zutrittst! Wer hier nicht prüft, stürzt beim ersten Schritte in den Abgrund.

Lehrer, wo bist du? rief Almusa im Dunkel.

Nerwan, der schon einige Stufen in die Tiefe hinab gestiegen war, gab Anweisung, wie Almusa sich vorsichtig um den Abgrund herum bis an die Stelle zurecht finden konnte, wo, wie in Bergwerken, eine Leiter einen Schacht hinab führte. Nach Nerwans Vorschrift trat der Sultanssohn auf die Leiter. So wie er sie betrat, fing die Leiter an hin und her zu schwanken. Almusa, der sonst

nicht leicht zitterte, hielt sich zitternd mit beiden Händen an den obern Stufen fest, als ob er dann sichrer wäre, wenn die Leiter in den Abgrund stürzen sollte.

Aber warum, Lehrer Nerwan, sagte er ängstlich, zündest du denn nicht, wie der Bergmann, in dieser Tiefe ein Licht an?

Siehst du denn kein Licht? fragte Nerwan schon aus der Tiefe hinauf, in die er voran gestiegen war.

Willst du deines Schülers spotten? fragte Almusa. Er erhielt keine Antwort. Vielleicht, dachte er, brennt unten ein Licht. Die bloße Vorstellung eines Lichts hatte in diesem Dunkel so viel Reiz für ihn, daß er herzhaft auf der schwankenden Leiter hinunterstieg.

Da sind wir ja schon wieder beisammen auf dem ersten Ruhepunkte, sagte Nerwan.

Auf dem ersten? fragte Almusa. Ist es noch weit bis zum letzten?

Er erhielt keine Antwort.

Siehſt du, Lehrer Nerwan, hier im Ernſte ein Licht? fragte er noch ein Mal.

Er erhielt keine Antwort. Alles um ihn war Nacht und Stille.

Schweigend ſetzte ſich Almuſa auf eine Bank, die, wie er fühlte, auf einem ſchmalen Abſatze am Ende der erſten Leiter in den Felſen gehauen war. Nerwan ſaß ſchweigend neben ihm.

Licht der himmliſchen Wahrheit, wie hell leuchteſt du in der irrdiſchen Tiefe! rief Nerwan plötzlich im Ton der Begeiſterung aus. Wende dich links, Sultanesehn! Wir kommen auf die zweite Leiter.

Almuſa tappte durch das Dunkel dem Lehrer Nerwan nach. Er hatte die Luſt verloren zu fragen. Er wußte nicht mehr, wie er vor ſeiner Vernunft das blinde Vertrauen verantworten ſollte, das er zu ſeinem Führer gefaßt hatte. Aber es war zum Beſinnen zu ſpät. Er mußte folgen.

Sie stiegen eine zweite Leiter hinab; dann, nach einer kurzen Ruhe, eine dritte; dann eine vierte. So oft sie an einen Ruhepunkt kamen, sagte Nerwan: Zweiter Abschnitt! Erstes Hauptstück! Erste Abtheilung! Zweiter Abschnitt! und ähnliche Worte.

Ist denn dieser dunkle Schacht ein System? fragte endlich Almusa, als das Hinabsteigen gar kein Ende nehmen wollte.

Was könnte es denn sonst sein? antwortete verdrießlich der Lehrer Nerwan. Im Verstande des Weisen ist Alles System, und jeden Schritt, der ihn auf dem Wege der wahren Glückseligkeit dem Ziele des Unendlichen näher bringt, muß er systematisch bedenken. Dieser Schacht des Tiefsinns ist genau nach dem einzigmöglichen System der Wahrheit erbauet; und dieses System ist das meine. So viel Theile, Hauptstücke und Abschnitte mein System hat, in so viel größere und kleinere Absätze ist dieser Schacht vertheilt. Dadurch wird er ein Bild der

Wahrheit. Ich mag hinauf oder herabsteigen, immer durchdenke ich, der Ordnung des Schachts gemäß, mein System. Jede Leiter ist eine Schlußreihe, jede Stufe der Leiter ein Grundsatz.

Ich bewundre, sagte Almusa, die Uebereinstimmung, in die du die äußere Welt, so weit sie in diesem Schachte dein ist, mit deiner Gedankenwelt gebracht hast. Um so mehr verlangt mich, dein System kennen zu lernen, und noch mehr, zu sehen, wie du deinem System gemäß handelst.

Steige zurück! rief zürnend der Lehrer Nerwan. Du scheinst unfähig zu sein, mich zu verstehen.

Lehrer Nerwan, sagte Almusa, ich habe mich dir anvertraut, und du hast mich in eine endlose Tiefe gezogen. Ist es menschenfreundlich, mich jetzt zurückzuweisen?

Schweig und folge! war die Antwort des Lehrers Nerwan.

Sie stiegen von Hauptstück zu Hauptstück immer tiefer hinunter, bis Almusa, der des Steigens auf Leitern nicht gewohnt war, vor Ermüdung seinem Führer kaum noch zu folgen vermochte.

Endlich rief Nerwan: Beschluß! Und indem er das Wort aussprach, stieß er mit dem Fuße an eine Fallthür. Die Fallthür sprang auf, und Almusa sah durch die Oeffnung ein Licht, das ihn wie Sonnenglanz blendete, weil es das erste Licht war, das er wieder sah. Sein Herz schlug gewaltig vor Freude. Er hatte sich auf der langen Leiterfahrt gar zu übel befunden.

Das Licht aus der Tiefe, sprach Nerwan in feierlichem Tone, leuchtet nur dem, der in das System der Wahrheit Satz für Satz einzudringen und aller Sinnlichkeit zu entsagen die Mühe nicht scheuete. Hier, Sultanssohn, endigt der irrdische Weg der Bestimmung des Menschen. Hier ist unsre Schule, das heißt, unsre Welt.

Almuſa folgte dem Lehrer Nerwan durch die Falthür in die unterirrdiſche Welt oder Schule. Weihrauchduft wehte ihm entgegen aus einem unabſehbar weiten Gewölbe. Es war ein Gegenbild zu dem Saal der Freude im Reiche Adullils. Aber wie anders geordnet und ausgeſchmückt! Welche andere Art von Menſchen! Welche andere Freuden!

Das Gewölbe der unterirrdiſchen Schule war in graue Felſen von derſelben Maſſe gehauen, wie diejenigen waren, die Almuſa oben in der Wüſte der Entſagung gern verlaſſen hatte. Die Felſenwände waren auch hier unten ohne allen Schmuck, nackt und kahl. Nur hier und da waren an den Felſen mit eiſernen Klammern unanſehnliche Lampen befeſtigt, von denen ein trübes Licht ausging. Das trübe Lampenlicht war aber nicht die einzige Erhellung des großen Gewölbes. In der Ferne brannte ein Feuer auf einem hohen Altare. Von dieſem Altarfeuer ſtrömte ein helleres Licht aus.

Almusa blickte umher. Er sah eine Menge Lehrer und Schüler, alle auf's Genaueste gekleidet wie Nerwan, in dem großen Schulgewölbe auf verschiedene Art beschäftigt. Einige gingen allein, mit untergeschlagenen Armen, auf und ab. Sie stießen, weil sie, vor sich hin gebückt im Fortgehen nichts sahen, mit der Stirn zuweilen gegen die Felsen. Erschrocken fuhren sie zurück, wunderten sich aber nicht lange und wanderten weiter in einer veränderten Richtung. Andere dieser Spaziergänger gingen mit einander und schienen zu disputiren.

Almusa stand beobachtend unter der Fallthür. Nerwan der Lehrer hatte ihn auf einige Augenblicke verlassen. Niemand störte, niemand bewillkommte den Sultanssohn. Das Schauspiel fing schon an, ihn zu ermüden, als Nerwan, in der rechten Hand eine Frucht auf einem Stengel haltend, mit feierlichen Schritten zurückkam.

Nimm, Schüler, ſagte Nerwan zu Almuſa, und koſte den Lotos der Tiefe, die Frucht unſers unterirrdiſchen Gartens! Wer ſie gekoſtet hat, der ſehnt ſich von der Wahrheit nicht wieder zur Wolluſt zurück. Ihm erſcheint in den Flammen des Altars, der dir aus der Ferne winkt, Heli die Himmliſche und das Anſchauen ihrer Lichtgeſtalt iſt ſein Himmel auf Erden.

Die letzten dieſer Worte waren verloren für Almuſa's Ohr. So wie er den Namen Heli hörte, flog ſein Herz in die Hütte des alten Motallem nach Charesmien zurück. Er vergaß, daß ihn dieſer Zaubername ſchon einmal im Reiche Adullis betrogen hatte. Er nahm den Lotos aus Nerwans Hand. Er brach mit Heftigkeit die Frucht vom Stengel und führte ſie ohne Bedenken zum Munde. Aber kaum berührte die Frucht ſeine Lippen, ſo ſchmeckte er ſchon eine ſolche Bitterkeit, daß er das Geſicht verziehn mußte. Nerwan ſah ihn erſtaunt an.

Dich reizt nicht, sagte Nerwan, der kühlende Honigsaft dieser Frucht?

Der Honigsaft? wiederholte Almusa, indem er die Frucht, ohne sie noch gekostet zu haben, vor seinem Munde hielt. Nur mit den Lippen habe ich diesen Lotos berührt, und schon schmecke ich den bittersten Wermuth.

Ist es möglich? sagte Nerwan. Betrog ich mich so in meiner Erwartung? Wer reines Herzens ist, dem schmeckt der Lotos süßer als Honig. Aber du, Armer, bist, jetzt beweiset es die That, verloren, wenn du dich nicht überwindest, unsern Lotos als Arznei zu nehmen, und sollten in ihm für deinen Gaumen Wermuth und Galle vereinigt sein. Denn nur, weil du aus Adullis Becher getrunken hast, schmeckt diese Frucht dir bitter. Nur wenn du sie muthig nimmst und issest, wird dein Herz genesen, die Schuppen werden dir von den Augen fallen und du wirst Heli sehen.

Muthig führte Almnſa den bittern Lotos zum Munde. Er wollte ihn mit einem Male verſchlucken; aber es gelang ihm nicht. Mit ſeltſamen Gebehrden fing er an zu kauen, aber nur etwa die Hälfte der Frucht arbeitete er in ſeinen Schlund hinunter. Das Uebrige fiel von ſeinen Lippen auf den Boden.

Nur Geduld, mein Sohn! ſagte Nerwan. Ich könnte mit dir zürnen, daß du die Hälfte der Frucht des Himmels auf den Boden geworfen haſt. Aber ich habe Mitleid mit deiner Schwäche und freue mich des Anfangs deiner Entſinnlichung. Bald wird der Biſſen, den du genoſſen haſt, dich ſtärken, und du wirſt keine ſüßere Nahrung kennen, als unſern Lotos. Wächſt er gleich ohne Thau und Regen in dieſer Tiefe, ſo iſt doch ſein Saft der Balſam des wahren Lebens. Hat ihn gleich nie ein Strahl der Sonne erwärmt, ſo öffnet er doch das Auge des Sterblichen dem Anſchauen der göttlichen Heli.

Werd' auch ich dieſes Anſchauens gewürdigt werden? fragte Almuſa mit niedergeſchlagenen Augen und noch kämpfend mit dem bittern Geſchmack in ſeinem Munde.

Der Verſuch wird es lehren, ſagte Merwan. Erſt aber folge mir in den Garten, wo der Lotos wächſt, und arbeite da, um ihn zu bauen.

Nicht eben geneigt, ſich jetzt mit Gartenarbeit zu beſchäftigen, folgte Almuſa langſam.

Dreizehnte Sure.

Die Lichtgestalt.

Diese Höhle, sagte Nerwan beim Eintritt in den unterirrdischen Lotosgarten, hat die Natur gewölbt; aber den Lotos konnte sie nicht erziehen. So wie der Weise seine Seligkeit überhaupt nur sich selbst und nicht der Natur verdankt, so bedarf er auch der Natur als eines Mittels für seinen Zweck gerade nur so weit, als er der Erde angehört, das heißt, um seinen Körper von ihr tragen zu lassen, bis dieser Körper an sie selbst zurückfällt, und um die Frucht seines Fleißes auf dem Boden zu erziehen, über den er sich selbst erhebt. So lebt er, bis ihn der Geist der Geister in ein reineres Dasein näher zu sich emporruft, schon als Mensch ein geistiges, das ist ein

wahres und über alle Natur erhabenes Leben. Er arbeitet, aber nur um nicht als Bettler von der Natur Geschenke anzunehmen, und um die Gesundheit zu erhalten, die der freie Geist, wenn der Zufall sie ihm raubt, zwar nicht vermißt, aber doch, wenn er in ihrem Besitze ist, auf mannigfaltige Art benutzen kann. Sieh, wie fleißig dort Lehrer und Schüler den Grabscheid, den Rechen und die Gießkanne führen!

Almusa sah der Arbeit zu und dachte an Heli.

Unser Lotos, fuhr Nerwan der Lehrer fort, wächst nur hier in der Tiefe. Wenn auf ihn das irrdische Sonnenlicht fällt, wird er zu Staub. Aber eben dieses Sonnenlicht ist es auch, was den Menschen in der irrdischen Nahrung das Blut erhitzt und alle Laste aufregt. Uns leuchtet eine reinere Sonne. Von dieser in unserm Busen befeuert, haben wir es für keine Mühe geachtet, alle Erde, mit der der Felsengrund unseres

Gartens bedeckt ſein muß, wenn etwas darauf wachſen ſoll, von oben aus der Wüſte der Entſagung herab durch den Schacht des gründlichen Syſtems in unſre Tiefe herabzutragen. Oben nähret dieſe Erde, wie du geſehen haſt, nur die rothen Beeren zwiſchen den Steinen des Feldes. Von dieſen Beeren — wir nennen ſie die Hungerfrucht — wird der Gaumen nicht gereizt und der irrdiſche Hunger geſtillt. Jeden Morgen ſteigt Einer von unſrer Geſellſchaft — heute übernahm ich ſelbſt das Geſchäft — hinauf und ſammelt für uns Alle ſo viel, als wir zum täglichen Unterhalte bedürfen, und nicht einmal ſo viel, als die Wüſte trägt, die doch ſelbſt an Hungerfrucht nicht reich iſt, bedürfen wir, weil unſer Gewürz, der Lotos, uns fähig macht, faſt alle Speiſe zu entbehren. Unſer Getränk iſt das klare Waſſer, das auch dich erquickte, als du oben vor der Höhle wie ein Elender ſeufzteſt. Es entſpringt in eben der Höhle, wo auch immer eine Schale

zum Gebrauch derer bereit steht, die die Hungerfrucht sammlen. Von da rinnt es durch die Felsen in unsre Tiefe hinab. Es ist hinreichend, unsern irrdischen Durst zu löschen und unsern Lotos zu wässern.

Aber ihr geht doch, sagte Almusa, auch bekleidet. Euer Gewand ist nicht fein, aber es ist doch gesponnen und gewebt. Wo sind eure Spinner und Weber?

Wer sich in keiner andern Absicht kleidet, sagte Nerwan, als um dem lüsternen Auge den Reiz der Sinnlichkeit zu entziehen, der ist leicht sein eigner Spinner und Weber. In einem besonders dazu bestimmten Felsengemache, in das ich dich nachher führen werde, spinnt Jeder von uns, so oft er eine neue Bedeckung bedarf, für sich selbst den Bast vom Stengel des Lotos zu Fäden und webt diese Fäden auf einem Weberstuhle, der uns Allen gehört. Ein Gewand von diesem Gewebe ist dem Thoren noch beschwerlicher zu tragen, als ein härnes Hemd, denn es schnei-

det noch tiefer in die Haut. Der Weiſe aber fühlt es nicht.

Aber, ſagte Almuſa, der Weiſe bedarf doch, um ein Weber zu werden, Werkzeuge von Eiſen oder anderem Metall, wär' es auch nur um einen Weberſtuhl zu zimmern.

Alle dieſe Kleinigkeiten, ſagte Nerwan, bringen uns unſre Abgeſandten aus der Welt der Thoren mit, wenn ſie mit neuen Schülern zurückkommen. Siehſt du dort die eiſerne Thür? Durch dieſe Thür, die zu einem langen Gange unter der Erde führt, ſtehen wir in Verbindung mit der Welt der Thoren. Wir müſſen dieſe Verbindung unterhalten, um Schüler zu bekommen, denn der Weiſe verunreinigt ſich nicht durch ſinnliche Luſt und berührt folglich kein Weib. Zunächſt an unſre Welt grenzt die Welt der grundloſen Gelehrſamkeit. Von ihr ſind wir getrennt durch die unüberſteiglichen Felſen, die die Wüſte der Entſagung umgeben. Zu ihr führt aus unſrer Tiefe der Gang, den dieſe Thür

verschließt, in schräger Richtung hinauf. Aber nur wir können, gegen den Willen dieser Gelehrten, zu ihnen, nicht sie, ohne unsern Willen, zu uns. Diese Thür läßt sich nicht sprengen, als durch ein Gebet, das diese Gelehrten nicht kennen. Du, seltener Fremdling, bist durch ein Wunder, vor dem selbst die Weisheit verstummt, aus dem Brunnen der Betrachtung, den die Sclaven Adullis mit aller ihrer Kunst nicht verschütten und nicht vermauren können, und in dem schon mancher von ihnen, wenn die Nachtigall schlug, aus Ueberdruß und Mißmuth sich stürzte, in die Wüste der Entsagung gefallen.

So lerne ich endlich, sagte Almusa, das Geheimniß des Brunnens verstehen. Aber noch immer ist mir die Stimme der Nachtigall ein Räthsel. Warum tödten die Diener Adullis die Nachtigall nicht, wenn sie ihnen so gefährlich ist?

Ja, wenn sie das könnten! sagte Merwan. Aber die Nachtigall ist unsterblich. Horch!

Und der lieblichſte Klageton einer Nachtigall, die bis dahin geſchwiegen hatte, erſcholl durch den unterirrdiſchen Garten. Die kleine Sängerin ſaß auf einem Lotos. Die Arbeiter im Garten legten ihre Spaten und Rechen nieder und horchten.

Aber ſie und Nerwan mit ihnen erſtarrten vor Schrecken, als die Nachtigall, die man ſonſt in dieſer Tiefe nur ſingen aber nicht reden gehört hatte, mit einem ſrendig trauri-gen Ach! auf Almuſa zuflog, mit dem Schna-bel den angeſchmolzenen Ring an ſeinem Fin-ger küßte, dann ängſtlich zurückflatterte und, auf einem Lotos ruhend, zu reden fortfuhr:

Ach! wer baut mir ein Neſt in dieſer freudenloſen Tiefe? Wo iſt mein Gatte, daß mein Treue-tönendes Lied ihn begrüße? Wo ſind meine Kinder, daß ihr ſchuldloſes Zwit-ſchern mein Herz erwärme? Ach! Kein Gat-te, keine Kinder antworten mir. Der Fel-ſen iſt kalt, und der Lotos, den keine Sonne beſtrahlt, iſt bitter.

Mehr sagte die trauernde Nachtigall nicht. Sie flog nach dem äußersten Ende des Gartens und versteckte ihr Köpfchen unter dem schwärzlichen Grün der Lotosblätter.

Was soll ich von euch oder von eurer Nachtigall denken? fragte Almusa, dem die Unterhaltung mit Nachtigallen nichts Neues mehr war, den sprachlos staunenden Nerwan.

Komm! Kommt mit, ihr Andern! sagte Nerwan. Legt die Werkzeuge der Arbeit nieder! Der Betrug ist in unsre Tiefe getreten. Aber Heli wird uns retten, denn sie ist unser. Dieser Gaukler, der durch Zauberei unsre Nachtigall sagen ließ, was sie nicht dachte, soll nicht arbeiten und nicht lernen unter uns. Das Schwerd, das mit Staube bedeckt neben dem Zepter liegt, soll Heli's entweihtes Heiligthum an dem Vermessenen rächen. Aber Heli selbst soll ihn richten.

Nerwan's Stimme bebte, als er zürnend die seltsam furchtbaren Worte sprach. Seine Schüler, gewohnt, ihm zu gehorchen, um-

gaben den Sultanssohn, der sich in dieses Alles nicht zu finden wußte. Sie zogen ihn wie einen Verbrecher mit sich aus dem Garten zurück in den Felsensaal, und er ließ sich geduldig ziehen, weil er gehört hatte, Heli selbst solle ihn richten.

Lehrer und Schüler der Tiefe! rief Nerwän laut, als sie wieder in den Felsensaal traten! Versammelt euch alle um Heli's Altar! Heli's Heiligthum ist entweiht durch den Fremdling hier, den schimmernden Frevler. Sie selbst richte ihn, wenn sie in ihrer Lichtgestalt unsern reinen Augen erscheint. Erscheint sie dann nicht auch ihm, so ist er gerichtet, und das Schwerd, das neben dem Zepter ruht, werde zum ersten Mal aus dem Staube aufgehoben, daß das Blut des Böswichts fließe.

Almusa hörte die Drohung mit einer Gelassenheit an, als ob sie ihn gar nicht anginge. An seinem Leben war ihm längst nicht viel mehr gelegen. Während der murrende und

zürnende Hauſe ihn wie ein Opferthier nach dem Altare zog, auf dem ein helles Feuer brannte, dachte er nur an Heli.

Der Hauſe der Lehrer und Schüler bildete einen großen Kreis um den Altar. Feierlich ſchweigend ſanken ſie auf die Knie; Almuſa mit ihnen. Nerwan allein erhob ſich, trat hervor, bückte ſich gegen den Altar, ſtreckte ſeine gefalteten Hände faſt in die hellbrennende Flamme und ſprach das Gebet:

Tochter des Himmels, du, deren Anſchauen der erſte und letzte Wunſch des Weiſen, und deren Licht das Weſen der Seligkeit iſt; Königin dieſer Tiefe; du, für die wir allem irdiſchen Genuſſe entſagen; du, in deren Dienſte wir lehren und lernen, was ewig iſt; erſcheine, wie in den feſtlichen Stunden, wo mit deiner Lichtgeſtalt der Himmel in unſre Tiefe herabſinkt, auch jetzt deinen Geweihten! Zermalme mit dem Blicke, aus dem unſer Leben quillt, dieſen Verbrecher! Oder gieb uns, wenn ſein Auge, während wir dich

anſchauen, dich nicht findet, durch dieſe That das Zeichen, ſein ungeheures Daſein in der Menſchenwelt zu vertilgen!

Indem Nerwan dieſe letzten Worte ſprach, ſenkte er ſein Geſicht in die Flamme. Die Flamme erloſch. Eine undurchdringliche Finſterniß erfüllte den weiten Felſenſaal. Durch die Todtenſtille der Verſammlung hörte man nur aus der Ferne des Gartens in tiefen Tönen die Nachtigall klagen. Aber aus der dichten Finſterniß ging auf dem Altare, dem Auge kaum merklich, ein leuchtender Punkt hervor. Almuſa ſtaunte hin. Der leuchtende Punkt wuchs und ſtrahlte im ſilberweißen Licht immer heller. Schon ſtand er über dem Altare wie ein funkelnder Stern. Schon dehnten ſich die Strahlen des Sterns zu einer menſchlichen Bildung aus, und ehe Almuſa, im Wunder des Anſchauens ſchwelgend, deutlich wußte, was er in der wachſenden Erſcheinung ſah, blickte ihm die vollendete Lichtgeſtalt lächelnd in's Auge. Es war

Heli's Geſtalt, dem Liebenden unverkennbar, aus dem leuchtenden Elemente in wunderbarer Klarheit gebildet. Silber- und Roſenlicht war das Antlitz dieſer Heli. Ihr halb verhüllter Buſen, und ihre Hände und ihre Füße, die über dem Altare ſchwebten, ſtrahlten in eben den zarten Farben. Ihr Gewand, das von dem Buſen herabwallte, war eine purpurne Wolke.

O könnt' ich dich ewig ſchauen! rief Almuſa begeiſtert und bethört.

Du ſiehſt die Tochter des Himmels? fragte verwundert Nerwan.

Almuſa hörte nicht. Die Lichtgeſtalt blickte ihn immer heller an. Immer deutlicher ſprach aus ihren Strahlenaugen die Liebe. Bald neigte ſie ſich zu Almuſa hin. Jetzt ſtreckte ſie ihm die offnen Arme zu, und höher hob ſich, während ſie ſich zu ihm herüberbückte, der ſilberglänzende Buſen aus dem Purpurgewande hervor. Da war Almuſa ſeiner ſelbſt nicht mehr mächtig. Er

ſprang auf. Er ſtürzte auf die Lichtgeſtalt zu und umſpannte ſie, — während der Haufe um ihn laut ſchrie, — mit beiden Armen.

Du biſt mein! Ich halte dich, verklärte Seele! rief Almuſa; und er fühlte, daß er eine feſte Geſtalt in den Armen hielt. Aber welch eine Geſtalt! So wie er mit dem Ringe, den er an ſeinem Finger trug, das Lichtgebilde berührte, wurde es zu einer todten Bildſäule von Eis. Ein Fieberfroſt überfiel den Sultansſohn. Er fuhr zurück. Seine Zähne klapperten. Er wußte nicht mehr, wo er war. Die Kryſtalle der Bildſäule von Eis warfen ein mattes Licht durch das traurige Dunkel. Wie erſtarrt ſtand die Verſammlung umher, bis ein wildes, angſtvolles Rufen: Wehe! Wehe! Tödtet! Tödtet den Frevler! im dumpfen Wiederhall tönte.

Zum zweiten Mal durch die Geſtalt der Geliebten betrogen, bemerkte Almuſa kaum, daß die unterirrdiſche Schar ſchon feindſelig ihn umringte. Zitternd vor Froſt ſtaunte er

die zierlich gebildete Eismasse an. Er suchte noch eine Spur von Heli's Mienen in dem kalten Gesichte zu entdecken. Aber verschwunden war alle Aehnlichkeit zwischen dieser Gestalt und Heli. Indem er nur darüber, nicht über die Gefahr seufzte, die seinem Leben drohte, fühlte er sich bei den Schultern und bei den Armen ergriffen. Aber in demselben Augenblicke lernte er eine neue Kraft seines Ringes kennen und schätzen. So wie eine Hand ihn gewaltthätig ergrif, wurde sie, wie von selbst, zurückgeschleudert. Unberührbar stand mitten unter dem andringenden Haufen von Lehrern und Schülern der freie Verehrer der Wahrheit. Ob ihm gleich von der kalten Umarmung die Zähne noch klapperten und sein Herz in Wehmuth schwamm, mußte er doch lachen über das Schauspiel der ohnmächtigen Wuth um ihn her. Immer trat noch einer hervor, der sich für berufen hielt, den unberührbaren Fremdling zu greifen, und immer taumelte Einer zurück gegen den Andern.

Aber was half dem Sultanssohne seine Freiheit im Kerker? Wohin sollte er sich retten?

Da kam die Nachtigall aus dem unterirdischen Lotosgarten geflattert und rief: Almusa! Almusa! Fliehe aus der kalten Tiefe in die dürren Wälder! Dort ist wenigstens dein Leben gesichert.

Almusa verstand nicht, was die Nachtigall meinte.

Folge mir bis an die Pforte! rief die Nachtigall. Und Almusa folgte. Der ganze Haufe von Lehrern und Schülern schob sich zitternd und wehklagend ihm nach.

Sie kamen eilend in den Lotosgarten. Almusa schritt gerade auf die Thür zu, auf die ihn schon ein Mal Nerwan der Lehrer aufmerksam gemacht hatte. Unwillkührlich berührte er die Thürangeln mit seinem Ringe; und krachend sprangen sie auf. Sogleich

ſtürzte eine ſolche Menge von Lehrern und Schülern hinzu, daß ſich Almuſa kaum in die offne Pforte hinein drängen konnte. Nimm mich mit! Nimm mich mit! riefen Stimmen genug. Aber ſo wie Almuſa in den unterirrdiſchen Gang getreten war, ſchloß ſich die Pforte hinter ihm mit dem vorigen Krachen.

Vierzehnte Sure.

Die dürren Wälder.

Ach! seufzte eine dumpfe Stimme in dem unterirdischen Gange hinter Almusa's Schritten.

Wer ist da? rief Almusa, durch die dichte Finsterniß hinhorchend und hintappend. Keine Antwort erfolgte.

Ohne Furcht, aber sehr behutsam tastete und ging Almusa weiter durch den niedrigen und schmalen Gang auf dem schlüpfrigen Boden. Bald hörte er Tritte hinter sich.

Wer ist da? rief er noch ein Mal, und als wieder keine Antwort erfolgte, wandte er sich rasch zurück, streckte durch das Dunkel die Hand aus und ergrif ein menschliches Wesen, das in demselben Augenblicke laut aufschrie und um Gnade flehte. Almusa fühlte,

wie der Unbekannte — denn daß es ein Mann war, bezeugte seine Stimme — vor ihm auf die Knie fiel.

Wer bist du? Und was willst du? fragte der Sultanssohn.

Herr der Geister! antwortete ängstlich der Unbekannte auf den Knien. Wenn deine Gottheit nicht unversöhnlich ist, so erbarme dich des unglücklichen Lemak, der vor deiner Almacht zittert!

Bist du wahnsinnig unglücklicher Lemak? fragte der Sultanssohn. Oder kriechen deine allmächtigen Götter, wie ich, unter der Erde, ohne zu wissen, wie sie wieder ans Licht kommen werden?

Wer du auch seist, antwortete der unbekannte und, seiner Behauptung nach, unglückliche Lemak; deine Macht hat bewiesen, daß du mehr als ein Mensch bist. Du hast den Altar des gefährlichsten Selbstbetrugs zerstört. Du hast den Kerker der systematischen

Schwärmerei gesprengt, und mich, wenn du gnädig bist, mich hast du gerettet.

Almusa hieß den unglücklichen Lemak aufstehen und versicherte ihn, weil der arme Mensch anders nicht zu beruhigen war, seiner Gnade. Lemak erzählte darauf, so gut er in der Geschwindigkeit konnte — denn Almusa bat ihn, sich kurz zu fassen — wie er in die Schule Nerwans gerathen und wie er mit Almusa daraus entsprungen sei. Er war, nach seiner Erzählung, der erstgebohrne Sohn eines Riemers, hatte eine besondre Neigung zu den Wissenschaften in sich verspürt, hatte zu seinem ernstlichsten Studium die Mathematik erwählt, hatte sich aus seinem Vaterlande Puri, das, wie er sagte, nur von Handwerkern, Bauern und Krämern bewohnt wird, nach Abrarad, dem Paradiese der Gelehrten, begeben. Von dort hatte ihn einer der Abgesandten aus der Schule Nerwans durch schöne Reden in die Tiefe hinabgezogen, in der er, statt der ver-

sprochenen Seltsamkeit, nur lange Weile fand. Er hatte deßwegen die Entzauberung der Tiefe und die Eröffnung der geheimen Weisheitspforte benutzt, um mit Almusa zurück nach Abrarad zu fliehen, wo man, wie er versicherte, die wahre Glückseligkeit im Denken und Lernen finde, ohne, wie in der Schule Nerwans, seinen gesunden Verstand aufzuopfern.

Aus diesem Berichte sah Almusa wohl ein, daß er von dem unglücklichen Lemak, wenigstens unter der Erde, nichts zu besorgen hatte. Er ersuchte ihn aber, gefälligst vorzugehen. Lemak streifte tappend und zitternd an Almusa vorbei und schritt vorwärts auf dem schräg emporsteigenden Wege. Almusa folgte ihm.

Schreite nur zu und sieh dich nicht um, sagte Almusa, damit wir bald wieder ins Helle kommen! Aber Eins kannst du mir wohl sagen, ohne dich aufzuhalten und ohne dich umzusehen. Hattest du schon öfter die

Göttin auf dem Altare in Nerwans Schule erblickt, ehe ſie durch meine Umarmung zu Eis erſtarrte?

Göttin? wiederholte Lemak. Was willſt du damit ſagen?

Du haſt ſie alſo wohl gar auch dieſes Mal nicht geſehen? fragte Almuſa.

Wen? fragte Lemak, und blieb ſtehen.

Schreite nur zu! ſagte Almuſa.

Sonderbar war es zu ſehen, ſagte Lemak im Fortſchreiten, wie ſich der weiße Triangel, der über dem Altare ſchwebte, in eine feſte Pyramide verwandelte. Indeſſen der Umriß war einmal da. Baſis und Höhe waren bekannt. Die eine Seite durfte nur mit Drei multiplicirt werden, und der dünne Stoff, der vorher den Umriß des Triangels bildete, durfte ſich nur verdichten, und Alles ging natürlich zu. Nur möcht' ich wiſſen, woraus der weiße Triangel beſtand, und wie du es anfingſt, den dünnen Stoff zu verdichten.

Entweder einer von uns Beiden ist verrückt, unglücklicher Lemak, sagte Almusa, oder wir sehen mit zweierlei Augen.

Wenn gegebene Strahlen auf mehrere Augen in einerlei Winkel fallen, so sehen alle diese Augen nothwendig Dasselbe, sagte Lemak.

Meinst du? sagte Almusa. Aber da du die Theorie des Sehens so gut inne hast, wie konntest du, gelehrter Mann, mich für einen Gott ansehen? Hattest du etwa auch meine Menschengestalt in der Höhle Nerwans für einen Triangel oder eine Pyramide gehalten?

Allerdings hatte ich dich, der Gestalt nach, für einen Menschen erkannt, sagte Lemak. Aber warum hättest du nicht dennoch ein Gott sein können? Ich verstehe mich nicht auf die Gottesgelahrheit. Das ist nicht mein Fach.

Nicht dein Fach? sagte Almusa. Armer Meßkünstler! Schiebst du das Wesen, das die Welt umfaßt, in ein Fach?

Aber mein Gott! sagte Lemak, ein Mensch kann doch nicht alle Wissenschaften fassen. Jeder muß sich eine wählen, um in der Erforschung der Wahrheit glücklich zu sein. Hätte ich das nur immer deutlich bedacht, so würde ich mich nicht haben bereden lassen, nach der höheren Weisheit, wie meine Verführer sie nannte, in die Tiefe Nerwans hinabzusteigen, und mir die Haut von einem Filzhemde schaben zu lassen, und bittern Lotos zu kauen. Magerer bin ich von der Entsinnlichung geworden, aber nicht weiser. Ich habe oft eine Lampe ausgeputzt, um das himmlische Licht, von dem Nerwan sprach, heller in mir aufgehen zu sehen; aber ich sah nur, daß es um mich her finsterer geworden war. Und in der Finsterniß sollte Heli wohnen? Nein, sie wohnt nirgends oder in Abraxad. Dort wird der unglückliche Lemak wieder der Glückliche heißen.

Verwegener Mensch, sagte Almuta, worauf spielst du an? Du hießest der Glück-

liche in Abraxad und ließest dich überreden, in die Tiefe Nerwans zu steigen? Und was weißt denn du von meiner Heli?

Von deiner Heli? fragte Lemak. Auch du möchtest also, wie ich merke, allein die Braut heimführen, auf die wir Alle gleiche Rechte haben.

Unverschämter! rief Almusa. Danke es der Finsterniß und meinem guten Willen, daß ich dich nicht hier unter der Erde empfinden lasse, was für verschiedene Rechte wir Beide haben.

Er faßte, indem er es sagte, den erschrockenen Lemak bei der Schulter und schüttelte ihn. Schreiend bat Lemak abermal um Gnade. Almusa hieß ihn vorwärts gehen und kein Wort mehr reden.

Und schweigend schritten sie weiter durch das Dunkel, bis endlich das Tageslicht, dem Beide entgegenseufzten, von weitem her wie ein Feuer glänzend in ihre weit geöffneten Augen strömte. Lemak verdoppelte seine Schritte.

Almuſa ſchob ihn vor ſich hin. Mit klopfendem Herzen arbeiteten ſie ſich durch dichtes Strauchwerk, mit dem die Oeffnung des unterirrdiſchen Ganges auf der andern Seite verwachſen war, in's Freie.

Willkommen in den Wäldern von Abrarad! rief voll Freude und alle vorigen Mißhelligkeiten vergeſſend, Lemak dem Sultanſohn zu. Almuſa betrachtete jetzt ihn, den Meßkünſtler, vor allen andern Merkwürdigkeiten dieſer neuen Welt. Die kleine Geſtalt und die gutmüthige Miene Lemaks beſänftigten alle feindſelige Empfindungen in Almuſa's Herzen. Er reichte dem kleinen Manne die Hand und ſagte: wenn du auch hier in dem dürren Walde mein Führer ſeyn willſt, werde ich dir aufrichtig danken.

Von Herzen gern, ſagte der kleine Mann. Ich will dich zu unſern großen Männern führen. Sie ſind meine Freunde und Gönner. Und wenn du die Glückſeligkeit der Gelehrten kennen gelernt haſt, wird dich ſo wenig, wie

von nun an auch mich, nach einer andern verlangen.

Schon gut, sagte Almusa. Laß uns nur eilen, durch diesen abgestorbenen Wald zu kommen. Welcher böse Geist hat hier gehauset?

Der dürre Wald stand mit seinen abgestorbenen Stämmen und Zweigen nicht einladend da. Nur das Strauchwerk das den unterirrdischen Gang versteckte, grünte, wenn gleich kümmerlich, in dieser ganzen Gegend. Nach allen andern Seiten hin sah man nichts als vertrocknete Stauden und Bäume. Das abgefallene Laub aber war vom Boden sorgfältig weggeräumt. Man konnte unter den dürren Zweigen, wie in einem Zimmer spazieren.

Almusa trat näher an einen Baum. Er fand, daß die Züge, die er an der Rinde und den zum Theil abgeschälten Stämmen und Zweigen der dürren Bäume bemerkt und für das Werk hungriger Holzwürmer gehalten hatte, eingegrabene Schriftzüge waren. Sein

ne Wißbegierde reizte ihn sogleich, an dem Baume zu lesen, vor dem er stand. Aber der ganze Baum war beschrieben von oben bis unten. Ihn ganz herum und herunter zu lesen, wie man Bücher durchliest, mußte man Tage, vielleicht gar Wochen verwenden. Almusa sah sich also nur nach dem Titel um. Als er wußte, wovon der Baum handelte, war ihm schon die Lust, weiter zu lesen, vergangen. Er wandte sich zu einem andern der beschriebenen Bäume, und weiter zu einem dritten. Alle enthielten Abhandlungen über die Geheimnisse des Korans, über den Unterschied des sechsten und siebenten Himmels, über den großen Hahn, den der Prophet in einem dieser Himmel krähen hörte, und über den heiligen Esel Borah, den er ritt.

Die Theologie scheint dein Fach so wenig wie meines zu sein, sagte der kleine Lemak, als er bemerkte, daß Almusa gleichgültig von einem dieser Bäume zum andern ging.

Aergre mich nicht noch einmal! sagte Almusa. Ist dieser dürre Wald eine theologische Bibliothek?

Alle Wälder in Abrarad, sagte der kleine Lemak, sind entweder schon Bibliotheken, oder werden in Bibliotheken verwandelt. Hier am Ende, wo das Land Abrarad durch den unterirrdischen Gang mit der Nerwanshöhle zusammenhängt, stehen die theologischen Werke. Sie werden aber nicht häufig mehr gelesen.

Glaubt man vielleicht in Abrarad mehr an Gott, als an die Theologie? fragte Almusa.

Ein seltsamer Gegensatz! sagte Lemak. Eigentlich wissen unsre Gelehrten selbst nicht recht mehr, woran sie glauben. Die Theologen glauben ohne Zweifel an die Theologie. Die Uebrigen lassen diese Sachen dahin gestellt seyn; und das ist das Klügste.

Das Klügste? wiederholte Almusa. Seid ihr nicht Geschöpfe, deren Auge den

Himmel mit ſeinen Sternen ausmeſſen kann? Und kein Geiſt ſpricht zu euch aus den Sternen?

Wir ſind keine Schwärmer, ſagte der kleine Lemak. Aber wir begreifen, wie man zur Schwärmerei ſich verirren kann, wenn man mit ſeinen Gedanken noch über die Sterne hinaus zielt. Und was den Geiſt betrifft, der aus den Sternen ſprechen ſoll, ſo wünſchen wir, daß er für's Erſte etwas deutlicher ſprechen möchte.

Lemak! Lemak! ſagte Almuſa. Deine ehrliche Seele würde mir beſſer gefallen, wenn dir deine Gelehrſamkeit nicht genügte. Aber wir Beide müſſen uns künftig nur von der Gelehrſamkeit unterhalten. Iſts weit von dieſen theologiſchen Bäumen bis zu den philoſophiſchen?

Der Wald der Philoſophie, ſagte Lemak läuft im Zickzack durch das ganze Land. Die

Philosophen streiten daher auch mit allen übrigen Gelehrten über den Grund und Boden.

Und sind alle gelehrten Wälder so dürr, wie der theologische hier? fragte Almusa.

Nicht alle, sagte Lemak. Aber viel grüne Bäume giebt es hier zu Lande nicht, ausser dem jungen Nachwuchs, in dessen Rinde noch nichts geschrieben ist, als allenfalls der Name einer jungen Schäferin und dergleichen. Es sind auch nur junge Anfänger und Schüler, die solche Inschriften verfertigen und lieben. Sie nennen sich der schönen Wissenschaften Beflissene, haben aber kaum den Vorschmack von der Gelehrsamkeit. Mehrere von ihnen werden uns auch untreu und laufen davon nach Urfi oder dem Dichterlande, wo die Meisten vor Hunger sterben. Wer bei uns von gesetzten Jahren ist, giebt sich mit Versen nicht ab, es müßte denn seyn, um gelehrte Anmerkungen und Commentare darüber zu schreiben. Uebrigens ist Lesen und Schrei-

den unſre Seeligkeit. Einige ſchreiben unmittelbar Etwas, Andere Etwas über das Etwas, und noch Andre wieder Etwas drüber; und ſo fort; denn die Gelehrſamkeit iſt unendlich.

Laß uns wandern! ſagte Almanſa.

Funfzehnte Sure.

Der Mantel.

Sie wanderten. Je weiter sie kamen, desto häufiger zeigten sich hier und dort nicht ganz verdorrte Bäume. Von Früchten beschwert standen sogar mehrere Obstbäume grün und schattend da. Der kleine Lemak versicherte, daß man sie als einen Nothbehelf cultivire, um in schlechten Jahren, wenn die Erdfrüchte nicht geriethen, von getrocknetem Obst zu leben.

Aber siehst du dort, sagte der kleine Lemak, die Häuser und Häuschen, wie sie sich zwischen Bäumen und Ackerfeld weit in die Ferne hinziehen? Da wohnen die Gelehrten, die Inhaber dieses Landes. Jeder wohnt für sich. Einige haben ihre Wohnung auch befestigt.

Gegen wen? frägte Almusa.

Wir Gelehrte sind Menschen, sagte der kleine Lemak. Da wir keine gemeinschaftliche Obrigkeit anerkennen, so muß Jeder sich selbst Recht verschaffen, so gut er kann. An der Wahrheit ist dem Menschen Alles gelegen. Wir Gelehrte streiten für das wahre Mein und Dein, für die Wahrheit.

Doch nicht mit Fäusten? fiel Almusa ein.

Nur in seltenen Fällen, wenn der Kopf allein nicht durchdringt, muß die Faust nachhelfen, sagte Lemak. Das ist eine Ausnahme von der Regel.

Almusa fühlte, während der kleine Lemak sprach, daß sein Ring wieder unruhig wurde. Sie waren unterdessen vor einem sehr hohen aber im Durchmesser sehr schmalen, mit verdorrten und beschriebenen Bäumen umgebenen Thurm angekommen.

Da wohnt er! sagte der kleine Lemak.

Wer? fragte Almusa.

Wer sonst, sagte der kleine Lemak, als mein verehrungswürdiger Lehrer, der große Lemak, nach dem ich schüchtern mich nenne? Aber bin ich gleich nur vier Fuß, drei Zoll und anderthalb Linien hoch, so bin ich doch ein Schüler dieses Riesen und darf hoffen, vielleicht so groß zu werden, wie er. Du mußt wissen, daß in Abrarad mit dem Geiste ebenmäßig der Körper wächst. Dieß gewährt uns den Vortheil, unsre großen und kleinen Männer sogleich nach allen Stufenfolgen von einander zu unterscheiden. Jeder weiß hier genau, wen er übersieht und von wem er übersehen wird. Das ist nichts Unbedeutendes in der Glückseligkeit des Gelehrten. Der kleinste von uns übersieht doch wenigstens die Schüler, die uns aus den benachbarten Ländern der Ungelehrten zugeschickt werden und sich so lange bei uns aufhalten, bis sie entweder als Mitgelehrte die zweite Weihe von uns empfangen und bei uns bleiben oder als Halbgelehrte wieder nach Hause reisen, ihre

Kenntniſſe praktiſch, wie ſie es nennen, benützen und eben dadurch auf die wahre Glückſeligkeit Verzicht thun. Du wirſt, denk' ich, einer der unſern werden. Deine natürliche Größe wird ſich bei der erſten Weihe, hoff' ich, zu deinem Vortheile zeigen.

Kleiner, beredter Lemak, ſagte Almuſa, laß uns deinen großen Namensvetter begrüßen.

Ich beſorge nur, ſagte der kleine Lemak, daß er gerade in dieſem Augenblicke die wahre Glückſeligkeit in den Armen Heli's —

Er, der Rieſe? rief Almuſa. Hier? Jetzt? Am lichten Tage?

Was fehlt dir? fragte, außer ſich vor Erſtaunen, der kleine Lemak. Aber Almuſa achtete nicht mehr auf ihn. Er riß die hohe und ſchmale Thür am Thurm auf, trat hinein und ſah einen alten, abgelebten, wenigſtens achtzehn Fuß hohen, aber an Bruſt und Hüften keine anderthalb Fuß breiten Mann mit zitternder Hand nach einer Erſcheinung haſchen, die in der Luft über ihm

schweber. Die Erscheinung hatte ein weibliches Ansehen, aber ihr Gesicht war verhüllt. Ein langer Purpurmantel umfloß ihren Leib. Durch den weißen Schleier strahlte ein lieblicher Glanz. Aber keinen Gesichtszug konnte man unterscheiden. Der Purpurmantel wallte dieser Gestalt tief unter die Füße herab. Den Saum des Mantels hatte der große Lemak mit einer seiner zitternden Hände gefaßt, während er mit der andern die schwebende Gestalt selbst zu erhaschen strebte. Er war so verloren im Anschauen, daß er weder seinen Schüler noch Almusa bemerkte, als beide zu ihm traten und betrachtend sich leise neben ihn stellten.

Horch! Er will beten! flüsterte der kleine Lemak seinem Gefährten zu.

Und der große Lemak sprach, langsam zu der schwebenden Gestalt empormurmelnd:

O Wissenschaft, Tochter des Himmels! Du allein befreiest den menschlichen Geist von den Banden der Erde. Du entreißest ihn

der Leidenschaft und den sinnlichen Lüsten. Du bist die Quelle des Genusses, die dann noch rinnt, wenn der Strom des Lebens selbst in unsern Adern vertrocknet. Du führst uns in die Tiefen der Natur und unsers eigenen Geistes, wohin die Macht des Schicksals nicht dringt. Erhaben über das Schicksal schafft das denkende Wesen, indem es nur nach Wissenschaft strebt, sich selbst in ein neues Dasein; und jede neue Kenntniß, die es erwirbt, erweitert den Umfang dieses Lebens. Göttin, senke dich in dieser Stunde, wo ich, ausruhend von meinen besondern Studien, die Glückseligkeit des Gelehrten überhaupt erwäge, in meine Arme herab! Heilige Heil!

Heil? rief Almusa nach. Zwei Mal durch ähnliche Erscheinungen betrogen, traute er dieser dritten nicht. Aber schon der Misbrauch des Namens, der ihm heilig war, setzte ihn außer sich. Die falsche Göttin zu entschleiern, faßte er herzhaft mit beiden

Händen, voll Vertrauen auf seinen Ring, den großen Lemak an. Der große Lemak sank nieder vor Entsetzen. Indem er sank, zog er die schwebende Gestalt am Saume des langen Mantels mit sich nieder. Almusa greif nach der Gestalt. So wie er sie mit seinem Ringe berührte, erscholl ein Donnerschlag. Der helle Tag wurde zu Nacht. Ein Sturmwind sauste durch den hohen Thurm, und wunderſame Stimmen sangen durch das Dunkel.

Licht! — so sangen die Stimmen — O Licht, das das Herz des Menschen durchdringt wie der Sonnenstrahl die schwellende Knospe, daß es sich öffne und schön entfaltet den Thau des Himmels empfange, wenn du auf den urbaren Boden des irrdischen Wissens herableuchtest und seine Erdschollen erwärmst; dann trägt dieser Boden unendliche Frucht. Aber wer nur die Erdschollen zählt und mißt und wägt, und dich, Strahl vom Himmel, unter den Staubkörnern sucht, der grüble sich glücklich in seinem Sinn. Er sei der Maul

wurf der Geisterwelt! Den Weg der Wahrheit kann er nicht finden.

Die Stimmen schwiegen. Der Sturm schwieg. Still und hell trat der Tag wieder aus dem Dunkel hervor. Der große Lemak lag ohnmächtig auf dem Boden, der kleine neben ihm. Die schwebende Gestalt war verschwunden. Aber ihr Mantel hing sichtbar und unversehrt in Almusa's Armen.

Welch ein Schmuck! rief Almusa. Schwarz, purpurfarben, scharlachroth und violet! Und darauf gestickt mit Gold die Wörter: Gott, Recht, Gesundheit, Weisheit! Was soll diese Ordnung?

Nachsinnend stand Almusa. Er wußte nicht, was er aus dem vierfarbigen Mantel machen sollte. Auch wagte er nicht, ihn wegzuwerfen. Die vier gestickten Wörter sprachen zu laut zu seinem Herzen. Sanft legte er den räthselhaften Geisterschmuck auf die beiden Ohnmächtigen. Er wollte hingehen und kühles Wasser suchen, um sie wieder zu

ermuntern. Aber ſo wie der bunte Mantel das gelehrte Paar berührte, ſprangen Beide auf. Almuſa wollte ihnen Glück wünſchen. Aber glühend vor Erbitterung fielen Beide, der große und der kleine Lemak, ihn an.

Was bedeutet dieß nun wieder? rief Almuſa. Indem er mit der einen Hand den Mantel wieder aufnahm und mit der andern ſeine beiden Gegner zurückwarf, griffen die Beiden nach dem Mantel. Sie küßten ihn. Sie klammerten ſich feſt an ihm mit beiden Händen. Almuſa, den dieſer Anblick ergötzte, nahm ſich ſcherzend die Freiheit, den Mantel zu entführen. Er hielt ihn feſt, trat aus der Thür des hohen Thurms, ſchritt weiter und zog die beiden Gelehrten, die nicht losließen, hinter ſich her. Laut ſchrie der große Lemak, lauter der kleine. Aber Almuſa ſchritt lachend fort und zog die Schreienden mit ſich.

Helft uns doch unſer Eigenthum ſchützen. Straft doch den Räuber! riefen der große

und der kleine Lemak in die Wette. Sie kamen draußen vor mehreren Gelehrten vorbei. Einige dieſer Gelehrten laſen, Andre ſchrieben, Andre meditirten. Aber die Leſenden laſen fort, die Schreibenden ſchrieben fort, die Meditirenden blieben vertieft in ihren Gedanken.

Hier im Lande der Gelehrſamkeit, ſagte Almuſa, ſorgt, wie es ſcheint, im Grunde Jeder nur für ſich.

Schützt doch den Mantel. Schrie mit verſtärkter Stimme der große Lemak.

Ein Geiſt des Lebens ſchien mit dem Worte in Aller Herzen zu dringen. Die Schreibenden lieſſen ihre Griffel fallen; die Leſenden laſen nicht mehr; und die Meditirenden rieben ſich ſtaunend die Augen. Alle blickten nach dem ſeltſamen Schauſpiele hin, auf das ſie vorher nicht geachtet hatten. Sie ſahen den Fremdling, wie er lachend die beiden Bürger von Abraxad an dem hochverehrten Mantel durch das offne Feld zog.

O himmlische Glückseligkeit! riefen diese Gelehrten wie aus Einem Munde. So bist du endlich auf Erden sichtbar erschienen?

Und sie sprangen alle hinzu und griffen nach dem Mantel. Almusa, der durch die Kraft seines Ringes, ohne es zu wissen, stärker, als sie alle, war, zog ihrer schon so viele, als sich nur an dem Mantel halten konnten, über Stock und Stein mit sich. Und immer strömten noch Verehrer des Mantels hinzu. Schon fingen die zuletzt Gekommenen, die sich nicht mehr bis zum Ziel ihrer Wünsche durchdrängen konnten, mit den Uebrigen zu streiten an. Schon zogen hundert Hände dem Sultanssohn entgegen. Da riß der Mantel in seinen Nähten.

Rücklings über sanken Groß und Klein, die sich an dem Mantel hielten, indem er riß. Aber keiner ließ los, außer Almusa. Er blieb gelassen als Zuschauer stehen. Der Mantelkampf heißt das Gefecht, dem er zusah, bis diesen Tag in den Jahrbüchern von Abrasad.

Jeder der Kämpfer ſuchte, je nachdem er ſich einen Mann Gottes, oder einen Mann des Rechts, oder einen Mann der Geſundheit, oder einen Liebhaber der Weisheit nannte, ein ſchwarzes, oder ein purpurfarbenes, oder ein ſcharlachrothes oder ein violettes, Läppchen von dem zerriſſenen Mantel der Glückſeligkeit zu erhaſchen. Während ſie noch ſtritten erhob ſich ein gewaltiger Wind. Almuſa wurde von einem Wirbel in die Luft gehoben.

Sechszehnte Sure.

Der Schattendienst.

Der Wirbelwind ſetzte den Sultansſohn nach einer Reiſe durch die Luft ſanft wieder auf den Boden. Aber wo? Almuſa ſah nichts, als Nebel. Er hörte das Rauſchen eines Waſſerfalls. Er hörte Nachtigallen ſchlagen. Saiten klangen von allen Seiten. Aber die ganze Gegend war in wallendem Nebel verborgen; und dieſer Nebel war belebt von ſchwebenden Geſtalten, die bald ſchön wie Engel, bald in allen Formen des Schreckens, eine aus der andern entſtanden und eine in die andre verſchwanden.

Bin ich etwa wieder im Reiche Adulliis? fragte Almuſa.

Auch Adulliis iſt ein reizender Ort, ſang eine Stimme durch den Nebel. Auch zu ihm

ſteigt in glücklichen Stunden der erheiterte Geiſt auf den Flügeln des Liedes empor; aber nicht, um bei ihm zu weilen. Ernſthaft iſt des wahren Dichters Beruf. Auch wo ich tändle, ſtrob' ich dem Ziele nach, das den Augen der armen Sterblichen vom höchſten Himmel leuchtet.

Wenn mich nicht Alles trügt, ſagte Almuſa, ſo bin ich in Urfi, dem Dichterlande. Der Wirbelwind hat mir die Beſchwerlichkeiten der Reiſe von Abrazad hierher erleichtert. Aber von dem Schwindel, den ich von dem Fluge durch die Luft mitgebracht habe —

O ſüßer Schwindel! Holder Wahnſinn! ſang eine Stimme dem Sultansſohn in's Ohr.

Laßt mich doch ausreden, wenn ich auch gleich nur zu mir ſelbſt rede! ſagte Almuſa. Von dem Schwindel, den ich mitgebracht habe, möchte ich hier wohl ſchwerlich geneſen. Das nur wollte ich anmerken, ihr unſichtbaren Sänger. Ferner wollte ich euch ſchüchtern um ein wenig Brod oder andre menſchliche

Speiſe bitten. Ich bin ſonſt keines von denen, die den Kopf im Magen führen. Aber ich habe eine große Reiſe von Abraxad hierher gemacht und auch dort gelebt, ohne zu eſſen.

Von Abraxad kommſt du zu uns? O ſeltener Geiſt! Er kommt zu uns von Abraxad! rief eine heiſere und klangloſe Stimme. Deine Ankunft bürgt für dein Genie. Du kannſt dein ſtolzes Selbſt nicht mehr verleugnen. Auf dem Wege der Wiſſenſchaft iſt die die Kunſt begegnet und hat dich für ihren Dienſt gewonnen. Du haſt den Begriff der Kunſt gefaßt. Du haſt gefunden, daß der höchſte Flug der dichtenden Phantaſie nichts anders iſt als die unmittelbare Berührung des endlichen Geiſtes und der ewigen Wahrheit. Deine Erſcheinung in Urſi iſt der größte Gegenſtand für die Kritik. Großer Künſtler, laß dich anbeten! Bald ſingt die Welt die Erſcheinung des Fremdlings in Urſi.

Almuſa fühlte ein Paar menſchliche Arme ſeine Beine umfaſſen; aber er ſah nichts.

Laß dich anbeten, großer Künstler! rief noch ein Mal dieselbe Stimme zu seinen Füßen.

Bei Gelegenheit, sagte lachend Almusa. Aber was für ein Geschöpf bist denn du, Anbeter?

Laut räusperte sich der Anbeter am Boden. Lauter sprach er, aber mit heiserer Stimme: auch ich bin ein großer Mann. Was das höchste Genie erfunt, versteh' ich; und weil ich es verstehe, ersinn' ich noch etwas Besseres, als dieß. Meine Wissenschaft ist die Kritik. Nach unumstößlichen Grundsätzen, die ich theils durch eigenes Nachdenken gefunden, theils aus den besten Schriftstellern zusammengetragen habe spreche ich das Urtheil aus, bei dem es bleibt. Die Natur beugt sich vor der schaffenden Kunst; und die Kunst erscheint schüchtern vor mir.

Stoß doch den zudringlichen Schwätzer von dir! rief eine stärkere Stimme.

O weh! schrie der Anbeter am Boden. Man stößt mich.

Mach dich aus dem Staube, oder du wirst zertreten! sagte die stärkre Stimme. Wo man geht und steht, da kriecht auch dieser kritische Wurm. Jede Blume, die nicht nach seinen Grundsätzen riecht, zernagen, und jede, die seiner Nase gefällt, als das höchste Werk der schaffenden Götter mit peinlichen Krümmungen bis zum äußersten Ekel umschlängeln, das ist sein Geschäft. Herrschen möchte er, der Wurm, wenn er nur könnte. Vielleicht hungerte ihn gerade im dem Augenblicke, als er dich betrachtete; darum hielt er dich, Fremdling, sogleich für einen der großen Künstler, denen wir Alle, nach seinem Ermessen Altäre bauen sollen mit der Inschrift: „So lehrte es uns Ullak, der Richter der Geister."

Unbekannter, antwortete Almusa, du sprichst, wie ich meine, bei weitem verständiger als der Ullak, den du fortgestoßen hast. Aber ich wünschte euch Beide zu sehen. Habt ihr denn kein Mittel, sichtbar zu werden? Ich sehe doch diese wechselnden Bilder

und Gestalten in der Luft. Warum sehe ich euch nicht?

Weil du nur mit Augen siehst, sagte der Unbekannte.

Wie? fragte Almusa.

Blind ist in Urst das Auge, antwortete der Unbekannte, so lange es nicht gesalbt ist mit der Salbe Asurvid. Es ist ja doch nur Schatten, was ihr Andern Wahrheit und Wirklichkeit nennt. Nur was der schaffende Geist in die Natur hineintrug, erfreuet ihn, wenn er von der Natur zu sich selbst wiederkehrt. Schöne Dichtung allein ist Seligkeit. Was könnte ein sinnlich denkendes Wesen besseres thun, als, durch die geistreichste Täuschung sein flüchtiges Dasein verschönern?

Almusa fühlte wieder die beschwerliche Kraft seines Ringes. Aber er fühlte auch gerade in diesem Augenblicke, wie das flüchtige Dasein des Menschen so arm ist. Was ist denn das, fragte er, für eine Salbe, von der du sprachest?

Willst du ihre Kraft versuchen? sagte der Unbekannte. Die Salbe Asurrid ist der reinste Thau, der am hellsten Frühlingsmorgen von der schönsten Rose rinnt.

Aber wer kennt die schönste Rose? fragte Almusa.

Niemand, als der Gesalbte, antwortete der Unbekannte. Darum ist die Salbe Asurrid eine Gabe der Götter. Wer sie sucht findet sie nicht. Aber wer das Zeichen der Erwählung an seiner Stirne trägt, dessen Auge darf ich salben.

Du? fragte Almusa. Bist denn du einer der Götter?

Einer und keiner, antwortete der Unbekannte. Die Salbe Asurrid macht den Menschen zum Gotte und den Gott zum Menschen. Erd' und Himmel ist Eins in Urst. Aber es giebt Stufen der Göttlichkeit. Wer auf der höchsten steht, dessen Auge erkennt die schönste Rose. Ihm ist es verliehen, auch Andrer Augen zu öffnen.

Almuſa fühlte, daß ein Finger in leiſer Berührung über ſeine Augenlieder glitt. Ein ſüßer Schwindel überfiel ihn. Er wußte nicht mehr, ob er träumte oder wachte. Der Unbekannte, den er zu ſehen wünſchte, ſtand ſichtbar vor ihm in jugendlicher Männlichkeit da. Ein Lorbeerkranz ſchmückte die hohe Stirn, dieſes Freundes der Götter. In dem Kranze trug er eine bethaute Roſe.

Noch andre jugendliche Männer, gleich dieſen, ſah Almuſa. Viele waren mit Lorbeerkränzen geſchmückt, aber ſehr wenige trugen im Kranze die bethaute Roſe. Rund umher blühte der anmuthige Garten, Myrten und Pomeranzenbäume überſchatteten in mannigfaltigſter Miſchung kleine Thäler und Hügel.

Hier, ſagte der Unbekannte mit der Roſe im Lorbeerkranze, haſt du, Ankömmling, eine gute Ausſicht. Wir ſtehen an einem der ſchönſten Hügel. Weide nun dein Auge, bis dein Herz aufblüht, wie dieſe Gegend!

Wenn ich nur, ſagte Almuſa etwas verſchämt, unter dieſen Blüten auch einige Früchte erblickte!

Wie? fragte der Unbekannte.

Lebt ihr denn hier von Blütenſtaub wie die Bienen? fragte Almuſa dagegen.

Jetzt erſt verſteh' ich dich, du Armer, antwortete der Dichter. Deinen rohen Sinn hungert noch nach einer Speiſe, die man bei uns nicht kennt. Aber komm nur mit mir zu der Quelle Maluni! Wenn du dich dort gebadet haſt, wird dich weiter nach keiner ſolchen Speiſe, wie du dir ſie jetzt noch wünſcheſt, verlangen.

Das Geſchäft des Eſſens hätte für Almuſa von jeher ſo wenig Anziehendes gehabt, daß er ſich von Herzen freute, ein für alle Mal ſatt zu werden. Begrüßt von ernſthaften und freundlichen Geſichtern folgte er ſeinem Führer durch duftende Schattengänge zu einer klaren Quelle. Die Quelle rieſelte

aus einem Felsen hervor. In einem glatten Marmorbecken breitete sie sich aus.

Hier entkleide dich, sagte der Dichter, und bade dich eine Viertelstunde lang! Dann wird dich nicht mehr hungern.

Almusa fühlte seinen Ring wieder stechen und brennen. Er entkleidete sich und stieg in das kühle Wasser. So wie er nur einen Fuß hineinsetzte, war sein Hunger gestillt. Aber indem er auch mit der rechten Hand hineintauchte, wurde plötzlich das kühle Wasser warm und immer wärmer, und fing endlich fast an zu sieden.

All' ihr Götter! rief Almusa. Ich werde lebendig gesotten.

Und mit einem Sprunge war er auf dem Trockenen.

Bist du wahnsinnig? fragte der Unbekannte. Bist du geistlos?

Nein, ich weiß nicht, sagte Almusa.

Wie kommst du denn hierher? Was suchst du bei uns? fragte Jener.

Den Weg der wahren Glückſeligkeit ſuch ich, antwortete Almuſa.

Den ſuchen die Narren auch, ſagte der Dichter. Die große Frage iſt, ob du ihn findeſt. Was dich in unſrer heiligen Quelle gebrannt hat, mag wohl deine Eitelkeit ſein.

Die brennt wohl keinen Dichter? fragte Almuſa.

Du biſt wohl gar ein Philoſoph? fragte der Dichter.

Laß uns dieſes Geſpräch abbrechen, ſagte der Sultansſohn. Erzähle mir lieber etwas von deiner Glückſeligkeit, während ich mich wieder ankleide.

Die Kunſt, zu leben, ſagte der philoſophirende Dichter, die du, wie es ſcheint, nie lernen wirſt, iſt in Urſi nichts anders, als die erſte unter den ſchönen Künſten. Wir Dichter leben mitten unter den andern Künſtlern. Zu uns kommen Mahler, Bildhauer, Muſiker und Schauſpieler, und wir beſuchen ſie wieder. Hand in Hand folgen wir der

Natur, genießen mit einander, lernen von einander und arbeiten mit einander nur für das Schöne. Andre Arbeit iſt des Künſtlers, das heißt, des göttlichſten unter den Menſchen, nicht würdig. Damit nun Keiner nöthig habe, zu arbeiten, um zu eſſen, bedarf es nur eines Bades in der Quelle Maluns.

Aber, ſagte Almuſa, man hat mich in Abrarad verſichern wollen, daß hier mancher vor Hunger ſtirbt.

Nur zu oft, ſagte der Dichter, erleben wir dieſes traurige Schauſpiel. Das iſt aber die Schuld des Zufalls und derer ſelbſt, die Hungers ſterben. Wer nicht zur Kunſt berufen iſt und ſich ihrem Dienſte aufdringt, deſſen Hunger ſtillt die Quelle Maluni nur auf kurze Zeit. Ihn hungert nachher nur deſto ſtärker. Und ſo ſterben freilich von Allen, die in dieſem Lande geboren werden oder ſich bei uns anſiedeln, die meiſten, ohne die höchſte Schönheit umarmt zu haben, nach der wir alle ringen. Du aber, Ankömmling,

ſollſt wenigſtens ihr Angeſicht ſehen und ihre Stimme hören. Und dann, wenn auch du ein Kind des Todes biſt, lege dich ruhig ſchlafen! Heute feiern wir eins unſrer großen Feſte. Die Anſtalt zu einem ſolchen Feſte iſt auch ein Feſt. Du biſt wieder angekleidet. Komm mit mir!

Unter fortgeſetztem Geſpräch kamen Almuſa und ſein Führer auf reizend wechſelnden Wegen an den Fuß des ſchönſten Hügels. Auf dem Hügel ſtand ein großer nach allen Seiten offener Tempel, im griechiſchen Styl erbaut, den Almuſa nur aus den Trümmern an den verwilderten Grenzen ſeines Vaterlandes kannte. Tauſend Hände waren geſchäftig, in dieſem großen Tempel mit Fleiß und Kunſt etwas zu errichten, was, nach Almuſa's Anſicht, wenigſtens kein Altar war. Bekränzte Sänger und Citherſpieler ſaßen umher und ermunterten durch ihre wechſelnden Melodien die beſchäftigten Baumeiſter, Bildhauer und Mahler.

Ich glaube gar, ihr wollt in diesem Tempel ein Schauspiel aufführen, sagte Almusa, nachdem er mit dem innigsten Vergnügen der Arbeit eine Weile zugesehen hatte.

Ist denn, antwortete sein Führer, das menschliche Leben selbst mehr, als ein Schauspiel? Ist nicht ein vollkommenes Schauspiel das Bundesfest aller Künste des Schönen? Die Bühne ist Heli's Altar. Hier wird sie dir in ihrer ganzen Herrlichkeit erscheinen.

Auch hier? rief Almusa. Nein, auch hier vermüthlich nur eins von den Blendwerken, die ich nun schon kenne. Du, redlicher Ring, der mich schon wieder drückt und brennt, sollst wenigstens Recht haben, bis ich mehr weiß.

Die letzten Worte sprach Almusa weislich so leise, daß sein Führer sie nicht verstand. Er überließ sich darauf der mannigfaltigsten Unterhaltung. Nie hatte er sich, selbst in Adullils Reiche nicht, so leicht und so glücklich

gefühlt. Die Zeit, bis das Schauspiel anfing, ging ihm wie ein süßer Augenblick der Hoffnung vorüber.

Schon war es Nacht. Von Fackeln erleuchtet lagen Hügel und Haine unter den Sternen wie eine neue Welt von Licht und Schatten da. Die Natur selbst gehorchte dem Willen des Künstlers, unter dessen Anordnung das Bundesfest der Künste gefeiert wurde. Der Künstler rief den Donner und Blitz und verscheuchte sie wieder. Er hieß die Winde sausen und verstummen. Die Nachtigallen schlugen auf sein Gebot, und schwiegen, wie er es wollte. Zu den brausenden Wasserfällen sprach er: Still! und sie murmelten hin wie rieselnde Bäche.

Aber das Schauspiel selbst zu beschreiben, vermögen keine menschlichen Worte. Almusa athmete wie ein Gott unter Göttern.

Was kommt denn nun noch? fragte er glühend vor Wohlgefühl, als das Stück zu

Ende war und alle Zuſchauer ſtumm und hinſtaunend harrten.

Nichts weiter, als das heilige Nachſpiel, antwortete Jemand leiſe. Heute iſt es ein Hirtenſtück. Die Göttin wird als Hirtin erſcheinen.

Kaum hatte er es geſprochen, ſo veränderte ſich in einem Augenblicke die ganze Bühne. Almuſa ſah die Hütte, in der er ſeine Heli fand. Er ſah den alten Motallem aus der Hütte hervor treten. Er ſah Heli ſelbſt, ganz ſo wie er ſie in ihrer ländlichen Tracht zum erſten Male erblickte. Heli! rief er laut, und ſtürzte ſich durch alle Zuſchauer fort, und ſprang auf die Bühne. Er hörte nicht den Tumult, der unter den Zuſchauern entſtand, nicht das Rufen derer, die einander aufforderten, den Wahnſinnigen zu ergreifen und zu binden. Er bemerkte kaum, daß unter ihm die Bühne brach; denn ſie war für leichtere Schauſpieler erbaut. Schatten waren alle dieſe Schauſpieler geweſen. Nichts als

ein Schatten war auch dieſe Heli, die ein Nichts in Almuſa's Armen, mit ihm unter die Trümmern der einſtürzenden Bühne ſank. Heli! Heli! rief Almuſa noch im Sinken, faſt ohnmächtig vor Sehnſucht und Luſt und Verzweiflung. Denn ſeine Augen verſchlangen ſie, die mit allen ihren Reizen wie ein lebendes Weſen dicht vor ihm ſtand, und ſeine Arme faßten nichts und ſchlugen durch leere Luft an ſeine Bruſt. Er verlor ſein Bewußtſein unter den Trümmern der Bühne.

Siebenzehnte Sure.

Die Eile.

Eile! rief eine ſtarke Stimme, als der immer betrogene Sultansſohn wieder zum Bewußtſein erwachte.

Eile, rief die Stimme noch ein Mal, deine große Reiſe zu vollenden, oder du wirſt ermüden, und doch nichts Neues mehr lernen.

Almuſa glaubte noch in Urfi zu ſein. Er ſeufzte laut. Er ſuchte die Schattengeſtalt ſeiner Heli. Aber ſie und ganz Urfi waren verſchwunden. Auf einer Wolke ſchwebend fand ſich der Sultansſohn. Tief unter ihm lag die Welt, die er zu durchreiſen glaubte.

O großer Orad! rief Almuſa. Nimmſt du dich wieder des armen Lehrlings an?

Er erhielt keine Antwort. Er ſprach und fragte wieder; aber Alles um ihn her blieb ſtumm. Die Wolke, die ihn trug, ſchwebte langſam fort in einer, wie es ſchien, unermeßlichen Höhe.

Hier in der Luft wird denn doch der Weg der wahren Glückſeligkeit nicht laufen? ſagte Almuſa nachſinnend zu ſich ſelbſt.

Warum nicht? antwortete es dicht vor ihm.

Erſchrocken blickte er hin. Jetzt erſt ſah er, daß zu ſeinen Füßen ein kleiner Spiegel lag, der ihn wie ein helles Auge anglänzte.

Wie kommſt denn du hierher? fragte Almuſa, indem er den Spiegel aufhob.

Von oben herab komm' ich, antwortete der Spiegel.

Faſt ließ ihn Almuſa aus der Hand fallen. Aber der Spiegel fuhr fort: Ich falle dir nie aus der Hand. Auch wenn du mich nicht feſthältſt, bleib' ich dir treu. Nur wenn du mich wegwirfſt, biſt du verloren.

Was ſollte mich bewegen, dich wegzuwerfen, du wohlredender Spiegel? ſagte Almuſa. Darf man ſich aber auch in dir betrachten?

Du darfſt nicht nur, du ſollſt! antwortete der Spiegel.

Unhöflicher Spiegel, ſagte Almuſa, wer gab dir das Recht, mir zu befehlen?

Der dir Augen gab, dich in mir zu betrachten, antwortete der Spiegel.

Almuſa hielt den Spiegel vor ſein Geſicht.

Das ſoll Ich doch nicht ſein? fragte er.

Das biſt Du, antwortete der Spiegel.

Mit nicht geringer Verwunderung betrachtete Almuſa das Geſicht, das er für das ſeine erkennen ſollte. Es war das Geſicht eines Kindes mit einem langen Barte.

Du ſcherzeſt ſehr freimüthig, Spiegel; ſagte Almuſa. Iſt aber in deinem Scherz auch Verſtand?

Lege nur, ſagte der Spiegel, einen Finger an die Lippen des Bildes, und du wirſt mehr

lernen, als wenn du noch drei Mal die Welt durchreiſeteſt.

Sogleich legte Almuſa den Zeigefinger ſeiner rechten Hand an die Lippen des bärtigen Kindes im Spiegel, und die Lippen öffneten ſich und ſprachen:

Ich armes Kind! Den einzigen Weg der wahren Glückſeligkeit ſuche ich, und weiß noch nicht, ob es überall einen ſolchen Weg in der Welt giebt. Ich bin einfältig und altklug.

Unwillig zog Almuſa den Finger zurück. Das Bild ſchwieg. Er mochte es nicht mehr anſehen. Er wußte nicht, was er ſagen ſollte. Das Bild verſchwand.

Sultansſohn, ſagte der Spiegel, wenn du redlich nach Weisheit ſtrebſt, ſo werde ich dein Freund ſein. Willſt du aber einem Vorurtheil nicht entſagen, weil du es lieb gewonnen haſt, und willſt du dich ſelbſt nur ſo ſehen, wie du dir gefällſt, ſo kann ich dir nicht helfen. Ich bin der Spiegel der Unvollkommenheit. Nichts Unvollkommenes kann gefallen,

wenn es in mir sich spiegelt. Jedes Ding erscheint in mir so, daß man deutlich sieht, wo es dem Dinge fehlt. Wie zu helfen ist, weiß ich selbst nicht immer. Aber dem Menschen, der das Beste will, gelingt oft das Gute; und ich darf ihm rathen. Benutze mich jetzt, um deine große Belehrungsreise glücklich und bald zu endigen. Die Wolke, die dich trägt, hast du, ohne es zu wissen, in deiner Gewalt. Drücke sie mit dem Finger, an dem du den Ring des Lebens und Todes trägst, und sie wird sich senken, so tief du es verlangst, und sich von dir lenken lassen nach jeder Seite. Hältst du dabei mich in der linken Hand, so bist du unsichtbar für alle sterbliche Augen; und was in mir sich spiegelt, wird dir so erscheinen, daß du deutlich siehst, wo es ihm fehlt.

Vortreflicher Spiegel, ich söhne mich aus mit dir, sagte Almusa. Er drückte mit seinem Ringe die Wolke, und die Wolke senkte sich.

Was siehst du dort unten? fragte der Spiegel.

Welch ein festliches Gepränge! sagte Almusa. Sind diese kriegerisch geschmückte Schaaren nicht Helden, die vom Siege zurückkehren? Ist nicht Jener auf dem Prachtrosse der Feldherr, Jener, auf den Aller Augen gerichtet sind? Wie seine braunen Wangen glühn! Wie sein stolzes Auge gebietet, auch wenn sein Mund schweigt! Wenn er für Recht und Ehre focht und siegte, muß er einer der glücklichsten Menschen seyn.

Er focht und siegte für Recht und Ehre, sagte der Spiegel.

Und was fehlt ihm? fragte Almusa.

Betrachte ihn in mir! sagte der Spiegel.

Unsichtbar schwebte Almusa in seiner Wolke über den Heereszug hin, und wandte sich so, daß er das Gesicht des Helden in seinem Spiegel auffaßte.

Ungeheures Gesicht! rief er. Denn er sah einen Löwenkopf mit einer menschlichen Nase und menschlichen Augen. Neugierig, zu wissen, ob auch dieses Gesicht sprechen würde,

legte er ihm sogleich den Finger mit dem Ringe an die Lippen; und ohne Säumen that der Löwenkopf seinen weiten Mund auf und sprach:

Was hilft mir mein Glück? Was hilft mir mein Ruhm? Die Palme des Sieges verwelkt, sobald sie gebrochen ist. Mein Glück macht mich nur lüstern nach neuen Thaten. Schwelgerischer zehrt mein Stolz sich selbst auf. Freuden des Friedens achte ich für Kinderfreuden, Arbeiten des Friedens für Thaten eines Weibes an der Spindel. Wo nicht der Tod mit dem Leben ringt, wo die Wage des Schicksals nicht unter Donnern schwankt, wo der Wunsch nicht über Leichen zum Ziele schwebt, da giebt es für mich kein Ziel und keine Wünsche. Dieses Mal war, glaub' ich, die Sache gut, für die ich stritt. Aber ich müßte, glaub' ich auch, jede Sache gut finden, die mir Gelegenheit gäbe, ruhmvoll für sie zu streiten.

Traurig und zürnend zog Almuſa den Finger zurück.

Laß uns eilen! ſagte der Spiegel. Ehe noch der ſiegreiche Zug in der Hauptſtadt vor dem Könige anlangt, laß uns den König und ſeine Räthe beſuchen!

Almuſa ſtieg ungeſehen mit ſeiner Wolke wieder in die Höhe. Er ſchwebte dem Heeres-zuge vorbei über eine unzählbare Menge Volks nach dem Thore der Hauptſtadt. Ein präch-tiges Zelt war vor dem Thore für den König aufgeſchlagen, der dort ſein Heer empfangen wollte. Von Sultanspomp ſchimmerte das Feld umher. Das Alles aber war nichts Neues für Almuſa den Sultanſohn. Ihn verlangte nur, den König ſelbſt und ſeine Rä-the zu ſehen.

Iſt das der König? fragte Almuſa ſeinen Spiegel, als ein zweiter Zug mit rauſchendem Gepränge durch das Thor daher kam.

Er iſt es, antwortete der Spiegel. Al-kaſſim der Gute iſt es.

Der Gute? wiederhohlte fragend Almusa. Ihm will ich ins Auge sehen, dem König Alkassim dem Guten.

Und es war der Mühe werth, diesen König näher zu betrachten. Noch in seinem sechzigsten Jahre war er ein schöner Mann, in seiner ganzen Gestalt kraftvoll und edel. Stille Würde lag auf seinem Gesicht. Aber keine Miene sagte aus, was sich in seinem Innern zutrug. Nur Almusa glaubte in einem Zuge, der dem schweigenden Munde dieses Fürsten ein bedeutendes Ansehen gab, den Ausdruck eines stolzen Mitleids zu bemerken. Er benutzte den Augenblick, wo der Zug Halt machte und der König von seinem hohen Pferde herab die Menge des Volks umher übersah. Mit dieser Miene sagte Almusa leise, mußt du mir, guter Alkassim, in meinem Spiegel ein Bild der Lehre werden!

O Gott! rief er, indem er das Bild im Spiegel erblickte. Denn er sah ein welkes, von unzähligen Runzeln entstelltes und mit

Mißmuth und Gram beladenes Geſicht eines eisgrauen Mannes. Schüchtern und langſam bewegte er ſeinen Finger gegen die Lippen dieſes troſtloſen Königsgeſichts.

Ach! ſeufzte der Mund im Spiegel. Bin ich glücklicher dadurch geworden, daß ich ſeit dreißig Jahren geſorgt und gearbeitet habe, dieſen ſtaunenden Haufen ſo glücklich als möglich zu machen? Manches Gute iſt mir gelungen, faſt ſo viel, als mißlungen. Man nennt mich ſelbſt den Guten. Warum nicht auch den Glücklichen? Sieht man mir etwa an, daß mich das Bewußtſein, meine Pflicht auf dem Throne erfüllt zu haben, nur aufrecht erhält, aber für die Freuden, die ich einbüſſen mußte, nicht entſchädigt? Wo iſt die Geliebte, für die ich gern dem Zepter entſagt hätte, um mit ihr als glücklicher Gatte in einer Hütte zu wohnen? Ein mächtigerer Fürſt entführete ſie aus meinen eigenen Staaten, und ich mußte den Räuber ſeines Raubes genießen laſſen, um den Frieden meines

Reichs zu erhalten. Wo iſt mein Freund, der einzige, der mich liebte, wie ich ihn; er, dem ich vertrauen konnte, wie mir ſelbſt; er, der jeden Augenblick bereit war, für mich zu ſterben, aber ſelbſt auf der Folter ſich nicht entſchloſſen hätte, mir zu ſchmeicheln? Wo iſt er? Er fiel durch Meuchelmord, und ich mit aller meiner Macht konnte nie den Thäter entdecken. Vielleicht lacht der Mörder eben jetzt im Kreiſe meiner Höflinge mir in's Geſicht, indem ich ſeufze. Und als ich Alles verſuchte, um der Gerechtigkeit und meinem Herzen durch die Entdeckung des Meuchelmörders genug zu thun, ſtürzte ich da nicht, von unſicherer Wahrſcheinlichkeit verführt, Unſchuldige in's Verderben? War ich reich genug, ſie zu entſchädigen, als ich meinen Irrthum einſah? Ach! und wer giebt mir und dem Reiche meinen erſtgebornen Sohn wieder, den einzigen unter meinen Söhnen, der fortfahren konnte, wo ich aufhörte? Ihn konnten alle meine Aerzte nicht retten, und

der Unfähige, den nun Gesetz und Sitte zu meinem Nachfolger bestimmen, droht schon jetzt, niederzureißen, was ich bauete. Von Sorgen verfolgt, von Schmeichlern umgeben, meiner schönsten Freuden beraubt, gleichgültig gegen den Genuß, der mir alltäglich geworden ist, und vor mir eine Zukunft voll Thränenern, warte ich meines Amts unter dem Joche einer trostlosen Ehre.

Das Bild schwieg. Thränen drangen in Almusa's Auge. Komm, sagte er zu seinem Spiegel, laß uns hier nicht verweilen! Helfen können wir dem guten Fürsten nicht, und mich eckelt vor diesem Siegesgepränge.

Die Wolke hob sich wieder mit Almusa.

Willst du denn nicht auch, sagte der Spiegel, die Herzen der Staatsmänner erforschen, die den König umgeben? Es giebt redliche und sehr verdienstvolle Männer unter ihnen. Freilich noch mehr Heuchler und Staatsverderber.

Laß mich! sagte Almusa. Ich mag nichts mehr erforschen. Ich mag nichts mehr sehen. Glückseligkeit ist ein Traum, und wer mir wieder sagt, daß der Beste in seinem Bewußtsein der Glücklichste sei, den lasse ich einsperren bei den Verrückten.

Reicht deine Macht so weit, hier in der einsamen Wolke? fragte der Spiegel.

Meine Macht, antwortete stolz und kalt der Sultanssohn, reicht so weit, daß ich als freies Wesen, so bald ich will, das trostlose Schauspiel verlassen kann, wo ich weder unter den Mitspielenden meine Rolle noch unter den Zuschauern meinen Platz finde. Ich bin am Ziele.

Du am Ziele? fragte der Spiegel. Almusa antwortete nicht. Er legte den Spiegel nieder zu seinen Füßen, wo er ihn gefunden hatte. Er stieg mit der Wolke so hoch in die Luft, daß er kaum noch athmen konnte.

Gute Nacht, Philosophie! rief er von der Höhe herab, und stürzte sich aus der Wolke.

Achtzehnte Sure.

Die Rückkehr.

Guten Morgen Sultanssohn! sagte eine liebliche Stimme, als Almusa, wie ein Schlaftrunkener seine Augen aufschlug und sich sehr verwunderte, auch dieses Mal nicht gestorben zu sein.

Ist das nicht die Stimme Heli's? sagte er zu sich selbst im Erwachen. Sein Gesicht entglühte. Rasch richtete er sich auf. Er lag in einer Hirtenhütte auf einem Lager von bunt geflechtenen Matten.

Und Heli selbst, oder doch ein Wesen, das in seiner ganzen Gestalt ihr glich, neigte sich, lächelnd unter Thränen, zu ihm und sagte: Kennst du mich noch, Sohn des Sultans?

Sprachlos staunte Almusa die schöne zu ihm gebückte Gestalt an.

Täuschest du, rief er, den Unglücklichen noch ein Mal, Phantom ohne Erbarmen?

Ach! seine Sinne sind verwirrt! sagte Heli, oder das Wesen, das ihr glich. Wie konnte es auch anders sein? Er wurde ja wie todt von den Wellen an's Land geworfen. Ruhe nur noch ein wenig, Sultanssohn! Ich will mich draußen ein Mal umsehen.

Sie ging hinaus. Almusa staunte ihr nach. Er war wie aufgelöset in allen Sinnen. Was er jetzt gehört hatte und was er jetzt noch um sich her sah, war so ganz etwas anders, als Alles, was er auf seiner wunderbaren Reise bisher hörte und sah. Alle Wunder schienen zu Ende zu sein. Er betrachtete sich selbst. Auch den Ring an seinem Finger fand er nicht mehr. Er suchte nach dem beredten Spiegel. Auch der war verschwunden.

So hast du mich, Geist der Wahrheit, wieder verlassen? sprach Almusa wehmüthig

in seinem Herzen. Oder habe ich die Wunder geträumt, die ich zu erleben glaubte? Aber auch das ist ja ein Traum, was ich jetzt erlebe!

Er sann und staunte noch vor sich hin. Eine Schüchternheit, in der er sich selbst nicht kannte, hielt ihn auf seinem Lager gefesselt. Kaum wagte er sich umzusehen. Bei der kleinsten Bewegung besorgte er, aus dem Zustande zu erwachen, den er immer noch für einen Traum hielt.

So lag er, auf einen Arm gestützt, als die liebliche Hirtin wieder hereintrat.

O du himmlische Gestalt! rief er ihr entgegen. Täusche mich nur, so lange du kannst! Keine Wahrheit mag ich erkaufen mit dem Verlust dieser Täuschung.

Die schöne Hirtin schlug die Hände zusammen und blickte traurig in die Höhe. O Gott! Wenn er nicht wieder zur Besinnung käme! rief sie im Ton des schmerzlichsten Mitgefühls und wandte ihr Auge mit der

ganzen Theilnahme der Liebe wieder zu Almuſa.

Heli! ſeufzte Almuſa. Er richtete ſich auf. Er breitete ſeine Arme aus und zitternd ſanken ſie wieder.

Aber der Himmel lächelte ihn an aus den reinen in Liebe und Mitgefühl und Freude ſchwimmenden Augen der ſchönen Hirtin. Ach, er kennt mich! Er kennt mich wieder! rief ſie und wagte ſich näher zu ihm. Flammenroth überſtrömte ihr geſenktes Geſicht.

Und dich, klagte Almuſa laut, dich, o Erſcheinung, an der mein wirklichſtes Leben hängt, dich ſoll ich durch meine Berührung wieder vernichten?

Mit getrübten! Blicken ſah die Hirtin wieder auf. Sultansſohn, ſagte ſie, ruhe noch ein wenig! Schlummre ein, wenn du kannſt! Indeſſen kommt vielleicht mein Vater zu Hauſe. Wenn du dann erwachſt, wirſt du uns Alle wieder erkennen.

Nein, holde Erſcheinung, ich ſchlummre nicht ein, ſagte Almuſa. Und Ruhe finde ich nicht, bis ich auf ewig einſchlummre. Darum will ich dich anſchauen, ſo lange du vor mir ſchwebſt, bis auch dieſer Traum meinen thörichten Sinnen entſchwindet.

Lächelnd ſagte die Hirtin: Ich ſchwebe nicht, Sultansſohn! Sieh mich doch recht an! Ich ſtehe ja auf dem Boden vor dir in unſrer Hütte.

Indem ſie es ſagte, bewegte ſie unwillkührlich ihre Hand gegen Almuſa. Raſch ſtreckte er ſeinen Arm aus; raſch zog er ihn mit einem angſtvollen Ach! wieder zurück.

O könnte ich, rief er, nur ein Mal deine Hand berühren, ohne dich zu vernichten!

Wie verſtehſt du das, Sultansſohn? fragte die Hirtin.

Indem ſie es fragte, legte ſie mit ſchüchterner Traulichkeit ihre Hand auf ſeinen Arm. Almuſa fühlte eine wirkliche Berührung. Er ſah die ſchöne Geſtalt nicht verſchwinden. Da

ergriff ihn die Hoffnung mit Ungestüm. Er wagte die zarte Hand mit seiner Rechten zu fassen. Er faßte, er hielt sie.

Ist es wahr? stammelte er wie ein Begeisterter. Du bist ein lebendiges Wesen? Du bist es wirklich? Du bist Heli?

Immer dieselbe Heli bin ich, sagte die Hirtin lächelnd, als wollte sie scherzen. Aber durch Thränen glänzte wieder aus ihrem Auge noch mehr als die innigste Freude. Sie wollte ihre Hand zurückziehen. Aber Almusa sprang von seinem Lager auf. Die Welt, ausser Heli, war verschwunden für ihn. Alle seine Gedanken waren aufgelöset in Gefühle dieses Augenblicks. Er hielt seine Heli zum ersten Male fest in seinen Armen.

Weder Almusa, noch Heli, bemerkten, daß sich indessen leise die Thür geöffnet hatte und daß neben ihnen als Zuschauer ein Mann stand, der kein andrer war, als der alte Moallem.

Der Schrecken der beiden Glücklichen, als sie endlich diesen Zuschauer erblickten, war nicht größer als die Bestürzung des alten Mostallem selbst. Heli schwankte zur Seite. Almansa stammelte halbe Worte. Der alte Mostallem aber faßte sich und fragte mit drohender Stimme: wie kommst du hierher, Sohn des Verderbens?

Almusa's Muth kehrte zurück. Aus der Geisterwelt, sagte er, komme ich hierher. Auf welchem Wege? Darum frage deine Tochter!

Zorn und Erstaunen im Blicke, schritt der Alte auf seine Tochter zu. Heli empfing diesen Blick mit dem offenen Auge der Unschuld. Sie erzählte: der Sultanssohn sei von den Wellen des Meers an das flache Ufer nicht weit von ihrer Hütte geworfen. Ein Knecht habe ihn dort antreiben sehen und für todt gehalten. Auf diese Nachricht sei sie selbst hingeeilt. Sie habe sogleich die Wirkung eines Wunders erkannt; denn der prächtige Kaftan

und die ganze Kleidung des Sultanssohns sei im Wasser unbenetzt geblieben.

Der alte Motallem schüttelte den Kopf. Er wandte sich an den Knecht, der jetzt mit einer Flasche Palmwein zu ihnen trat. Der Knecht wiederholte Heli's Erzählung.

So wurde wohl gar der Traum meines Vaters erfüllt! sagte der alte Motallem; und alle Wolken des Zorns verschwanden auf seinem Gesichte. Er gieng, in neuen Gedanken verloren, auf und ab. Dann wandte er sich zu Almusa. Wenn du mir, sagte er, jetzt eine Geschichte erzählen kannst, die ich zu hören wünsche, so bist du kein Verderber, und die Sonne unsers Glücks nahet sich wunderbar dem Punkte ihres Aufgangs. Ich zittre hier nicht vor deiner Macht. Der Schutz des großen Königs der Perser, auf dessen Grund und Boden wir stehen, sichert mich vor aller Gewaltthat. Aber das Schicksal wird deinen letzten Wunsch mit dem meinen erfüllen, wenn du mir jetzt erzählen kannst, was ich zu hören

wünsche. Erquicke dich erst mit Speise und Trank. Dann wollen wir Beide allein sein.

Nachdem Almusa bei einem ländlichen Mahle, seiner Heli wieder zur Seite, von der Wirklichkeit der Welt, in der er wieder lebte, überzeugt geworden war, winkte der alte Motallem seiner Tochter. Heli entfernte sich.

Mit der gewissenhaftesten Treue fing nun Almusa die Erzählung seiner Geschichte von dem Tage an, wo er seine Heli in Chareſmien zum letzten Male gesehen hatte. Immer heiterer wurde das Gesicht des alten Motallem. Bei dem Namen des großen Orad legte er beide Hände über einander auf die Brust und verneigte sich voll tiefgefühlter Ehrfurcht. Der Abend kam. Die Stunden der Nacht eilten hin. Almusa, dem keine Begebenheit und kein Wort von dem, was er in der Geisterwelt erlebt und gehört hatte, entgangen war, erzählte noch, als schon der Morgenstern aufging. Da bat ihn der alte Motallem, dessen Gesicht von Freude glänzte, abzubrechen und

auszuruhen. Nach einem Schlafe von wenigen Stunden trug Almuſa ſelbſt ſchon wieder auf die Fortſetzung ſeiner Erzählung an. Er ſchloß ſie mit den Worten: und nun Vater Motallem, iſt die Reihe an dir. Habe ich dieſes Alles erlebt? Oder habe ich es nur geträumt? Dein Geſicht verſpricht mir eine Antwort.

Wenn die Weiſen der Erde, antwortete der alte Motallem, jemals den Unterſchied des Schlafens und Wachens, der Träume und des wirklichen Lebens, ergründet haben werden, dann haben ſie die Wahrheit gefunden, die ſie ſuchen. Deine Reiſe in die Geiſterwelt iſt nicht wunderbarer, als dein Eintritt in das menſchliche Leben. Um als Menſch zu wiſſen, wie du ein Menſch geworden biſt, müßteſt du ein Menſch geweſen ſein, ehe du einer geworden wäreſt. Um zu wiſſen, ob du die Welt, in die dich der große Orad verſetzte, wachend oder träumend durchreiſeteſt, müßteſt du erzählen können, was du indeſſen in unſrer ge-

wöhnlichen Welt erlebt haſt. Weißt du etwas davon?

Ich weiß überhaupt nichts mehr, als daß ich nichts mehr weiß, ſagte Almuſa.

Wenn es dir mit dieſem Nichtwiſſen voller Ernſt iſt, ſagte der alte Metallem, ſo haſt du die erſte Hälfte des Räthſels deiner Reiſe ſchon verſtanden. Dich vom Standpunkte des wirklich menſchlichen Daſeins auf einen andern, aber ähnlichen, zu verſetzen, und dir jenen in einer Reihe von Bildern ſo nahe vor das Auge zu rücken, daß du ſäheſt und fühlteſt, was der Menſch im wirklichen Leben langſam oder gar nicht begreift; das war denn doch wohl die Abſicht des großen Orads. Du ſuchteſt Wahrheit, Wahrheit des Wiſſens und Wahrheit des Thuns. Ein gütiger Geiſt hat dir beide wunderbar an das Herz gelegt. Begleite mich, damit wir ungeſtört denken mögen, an das Ufer des Meers! Dort will ich dir meine Meinung ſagen.

Neunzehnte Sure.

Das Vertrauen.

Am Ufer des perſiſchen Meeres ſetzte ſich Almuſa in den Schatten einer Palme zu dem alten Motallem.

Was eine unbegrenzte Fläche, ſagte der alte Motallem, für das Auge iſt, das iſt für den Verſtand die Ausſicht in das Reich der Wahrheit. Das Ufer des Meeres iſt kein unſchicklicher Platz zum Philoſophiren. Auch ich, guter Almuſa, habe lange genug nach dem geblickt, was du ſuchſt. Was ich gefunden habe, iſt ganz etwas Anders.

Auch ich war durch die Irrlehrer, die ſich Philoſophen nennen, verführt, an die alte Fabel von dem Glück des Weiſen zu glauben. Ich weiß noch recht gut, wie das ſchöne Gefühl einer Beſtimmung, die ich in meinem

Herzen trug, sich in den frostigen Begriff der Glückseligkeit auflöste, die meine Philosophen für das einzig mögliche Ziel alles menschlichen Strebens erklärten. Weise wollte ich nun werden, um durch Weisheit zu den Mitteln der wahren Glückseligkeit, wie meine Philosophen es nannten, und durch diese Mittel zur Glückseligkeit selbst zu gelangen. Was hätte ich denn auch als ein sinnlich vernünftiges und vernünftig sinnliches Wesen nach der Lehre meiner Philosophen Anders wollen können!

Aber ich wollte doch etwas Anderes. Ich fühlte zu tief, was ich war, um durch Schlüsse betrogen zu werden, um das Bewußtsein dessen, was ich sein sollte. Ich hatte zu viel unverdorbenen Verstand, um systematisch die Welt und mich selbst zu verkennen.

Aus dem Gefühl meines menschlichen Daseins in seinem ganzen Umfange erwuchs endlich in mir der Trieb, mich ohne Vorurtheil in der Welt und in mir

ſelbſt noch ein Mal umzuſehen, als ob ich noch gar nichts wüßte. So gewann ich denn endlich die unerſchütterliche Ueberzeugung, daß der Menſch in dem Sinne, wie der Philoſoph etwas wiſſen möchte, überall nichts wiſſen kann, und mit dieſer veränderten Anſicht der Wahrheit erkannte ich, was ich meine Beſtimmung nannte.

So wenig wie die Wahrheit des Augenſcheins konnte ich nun noch die Wahrheit der Schlüſſe für die Wahrheit aller Wahrheiten halten, und nur vor dieſer meine Knie zu beugen, fühlte ich mich berufen. Wem ſoll ich vertrauen? rief ein namenloſer Geiſt in mir. Vertraue uns! antworteten die Sinne. Die Vernunft aber ſagte: Vertraue mir! Und wer, rief weiter jener namenloſe Geiſt, iſt denn Richter zwiſchen dir, Vernunft und euch Sinne, wenn es euch beliebt, mit einander zu ſtreiten? Da horchte ich auf. Sinne und Vernunft, das ſah ich nun wohl, vertrugen ſich mit einander vortrefflich, ſo

lange die Vernunft das Zeugniß der Sinne auf gutes Glück gelten ließ und auf dieses Zeugniß Sätze und Schlüsse gründete und Systeme der Erfahrung bauete. Aber wenn sie fragte: Warum soll ich denn das Zeugniß der Sinne gelten lassen? nahm sie mit dieser einzigen Frage, der recht eigentlichen Vernunftfrage, alle Lehren zurück, die sie mir in der Schule der Erfahrung gegeben hatte. Ich konnte nun die Erfahrung überhaupt bezweifeln, und warum ich sie nicht bezweifeln sollte, konnte ich denn doch unmöglich in der Schule der Erfahrung selbst lernen. Es blieb mir also, so wie sich mein Wissenstrieb über die Erfahrung und eben dadurch zum Bewußtsein eines letzten Grundes erhob, nichts übrig, als unendlicher Zweifel. Die Wahrheit dieses unendlichen Zweifels wurde sogar durch Alles, was man in der Beweiskunst Gründe nennt, das heißt, durch alle Sätze und Schlüsse bestätigt, mit denen die Erfahrung anfängt und endigt.

Ich begriff, daß ich, um etwas zu begreifen, immer etwas voraussetzen müßte, als hätte ich es schon begriffen. Denn ich konnte anders zu keinem Schlusse kommen, als kraft der Vordersätze, aus denen ich schloß, und wollte ich in Schlüssen diese Vordersätze prüfen, verwies mich die Vernunft auf andre Vordersätze, und so in's Unendliche. Entweder mußte ich irgend einen Satz annehmen, ohne zu wissen, warum? oder ich mußte Verzicht thun auf alle Möglichkeit, irgend einen Satz zu beweisen. Aber eben darin offenbarte sich mir die Vernunft, daß sie mir verbot, irgend etwas anzunehmen, ohne zu wissen, warum. Sie verbot mir also, irgend einen Satz als eine nothwendige Wahrheit anzunehmen, und ich begriff, daß alle Beweise, die durch Schlüsse geführt werden, nichts mehr als Zirkel, und daß alle Systeme nichts mehr als Gewebe sind, die in der Luft schweben. Ich begriff also, daß ich im Grunde nichts begreifen könne, als eben dieses.

Aber eben dieſes begriff ich denn doch mit der lebendigſten Ueberzeugung. Ich war alſo kein Zweifler.

Woher, fing ich nun von vorn an, dieſer ſeltſamſte aller Widerſprüche in mir, dieſe innige Ueberzeugung von der Wahrheit meiner unendlichen Zweifel? Sollte wohl die reine Vernunft, die lebendige Ueberzeugungsquelle, nicht noch etwas ganz anders ſein, als die Mutter der Syſteme?

Und auf ein Mal, als ſchlüge ein Blitz durch die Nacht, erblickte ich mich ſelbſt in einem ganz neuen Lichte. Was willſt du? fragte ich mich ſelbſt. Biſt du nicht frei? Und iſt reine Vernunft etwas anders, als Freiheit?

Das war es alſo, was ich mit allen meinen Sätzen und Schlüſſen verfehlt hatte, und nun wußte ich, was ich wollte.

Ich denke, ich empfinde, denke, daß ich empfinde, empfinde, daß ich denke. Alle Empfindung feſſelt mich an die Natur. Aber

indem ich anfange zu denken, erhebe ich mich über alle Natur. Ich beherrsche sie und mich selbst, mich, sofern auch ich ein Kind und ein Theil der Natur bin. Wie ich dieß bin, fasse ich nicht und werde es nicht fassen. Aber ich bewege mich frei an der Kette, die ich nicht zerreißen kann. Die Kraft, durch die ich mir sagen kann: Ich bin, und zu der Natur: Was machst du? diese Kraft ist mehr als alle Natur, denn durch sie ist die Natur, sei es auch nur in meiner Vorstellung, mir unterworfen. Ich aber bin, so wahr ich bin, der Natur nicht unterworfen, wenn gleich durch die Bande des allgemeinen Daseins gebunden an sie und eins mit ihr im Gefühl meines Daseins.

So lebe ich fühlend und denkend ein doppeltes Leben. Der Menge von Dingen, die ich sinnlich erkenne, kann ich so viel und so wenig annehmen, als mir gefällt, denn ich erkenne in dieser Vielheit und Mannigfaltigkeit nichts als Einschnitte, die mein Sinn in

das Ganze der Natur macht. Diese Einschnitte vergleiche ich unter einander, und indem ich durch Freiheit das Mannigfaltige in meiner Vorstellung nach Merkmalen der Uebereinstimmung und des Widerstreits verbinde und trenne, schaffe ich mir Begriffe. Begriffe verknüpfe ich zu Sätzen, Sätze zu Schlüssen. Die Sätze, durch die ich denke, wie die Natur in meiner Vorstellung sich selbst regiert, nenne ich Naturgesetze. Aber kann denn die Natur auch außer meiner Vorstellung sich selbst regieren? Nichts als blinde Erwartung ähnlicher Begebenheiten nach ähnlichen, die schon ein Mal jenen vorhergingen, ist meine ganze Naturweisheit.

Gesetze finde ich unmittelbar nur im Bewußtsein der Beschränkung eben dieses Bewußtseins; und unter diesen Gesetzen finde ich eins, das mich über alle Naturgesetze erhebt, so wie ich als denkender Geist mich selbst über alle Natur erhebe. Dieses Gesetz entdeckt mir durch die bloße Vorstellung von dem,

was geſchehen kann, eine ganz andre Ordnung der Dinge, wo ich fühle, was geſchehen ſolle. Die Freiheit iſt die Möglichkeit ſelbſt: und erhaben über die Naturnothwendigkeit, die mich bindet, iſt die moraliſche Aufforderung, die mich nicht bindet. Weil ſie nichts als ein Gedanke iſt, kann ſie mich nicht binden. Aber ich kann frei der Aufforderung folgen, die ich wie ein Wort aus einer Götterwelt in meinem innerſten Bewußtſein vernehme.

Was will ich denn alſo? Folgen will ich dem Bewußtſein des Göttlichen in mir. Das ſei der Anfang und das Ende meiner Weisheit. Denn ſo gewiß eine Körperwelt vor meinen Sinnen da liegt, ſo gewiß bin ich Mitglied einer Geiſterwelt, deren Geſetz ich in meinem Buſen trage. Ob ich das durch bündige Schlüſſe beweiſen kann? Erneuerte Frage der altklugen Einfalt! Weiß ich denn nicht ſchon, daß ich durch Schlüſſe überhaupt nur unter Vorausſetzungen irgend

etwas beweisen kann? Der bündigste Schluß giebt nur mittelbare Gewißheit, und ich bedarf einer unmittelbaren. Die Wahrheit trägt sich selbst. Meine Ueberzeugung ist mein Dasein selbst im Gedanken dieses Daseins. Deßwegen bin ich auch so lebendig überzeugt von der Bündigkeit meiner Zweifel, so oft ich den kindischen Versuch erneuere, das unmittelbare Gewisse durch Schlüsse auf das mittelbar Gewisse zu gründen. Durch Schlüsse wehre ich nur den Irrthum ab. Aber die Wahrheit ist die Tochter des unmittelbaren Vertrauens, das kein Verstand ergründet. Trauet ihr Andern unbedingt euren Sinnen und nennt nach Gefallen meine Ueberzeugung Thorheit! Mit mehr Recht, als ihr mich, erkläre ich euch für Schwärmer. Denn so blind ist kein Maulwurf wie euer sinnliches Vertrauen. Wenn ich euch frage, warum ihr euren Sinnen trauet, habt ihr auch nicht ein Mal eine halbvernünftige Antwort. Aber mein Vertrauen ent-

ſpringt lebendig und rein aus der Quelle des erſten Gedankens.

Folgen will ich dem Bewußtſeyn des Göttlichen in mir. In dieſem einzigen Entſchluſſe finde ich meine Beſtimmung. Ich weiß weder woher ich gekommen bin, noch wohin ich gehen werde. Alles, was iſt, iſt Räthſel für meinen Verſtand. Aber ſo wahr ich denkend lebe, lebt ein Geiſt, durch den ich mich über alle Natur erhebe, ſo oft ich anfange zu denken. Ich ſelbſt bin nicht dieſer Geiſt; denn ich bin ein Angehöriger der Natur, gebunden an ſie mit allen Banden des Lebens. Nur durch ihn, den Geiſt aller Geiſter, vermag ich mein Lebensgefühl und mein Daſeyn ſelbſt in einem Gedanken zu faſſen. Was ich in dieſem Gedanken erfaſſe, das iſt meine Beſtimmung.

Ja, auch ich, ſagte ich nun zu mir, will meines Daſeyns froh werden, ſo gut wie ihr Andern mit euren langweiligen Glückſeligkeitslehren. Aber entſchlagen will ich mich der troſtloſen Weisheitsträumerei, die der Natur

in's Angesicht spottet. Grübelnde Träumer ersannen die Lehre, daß der Weiseste der Beste und der Glücklichste der Sterblichen sei. Nie will ich versuchen, auf der Leiter eines Systems, so viel an mir ist, die höchste Stufe der Glückseligkeit zu erklettern. Denn wenn ich auch oben stände, müßte ich doch nur auf mich selbst herab sehen. Weisheit ist Ergebung an den Geist, der zu unserm Herzen spricht: Das sollst du thun! Was du an freudigem Dasein gewinnst oder verlierst, das überlaß der Ewigkeit zu berechnen!

Berechne nicht deine Freuden! Verliere dich mit deinen Ansprüchen in der unendlichen Welt. Da das Höchste und Letzte in deiner Vernunft immer nur Vertrauen ist, so vertraue dem Geiste, der die ewige Vernunft selbst ist. Sieh im unauflöslichen Räthsel aller Dinge dein Menschenleben nicht für dein erstes, oder letztes, oder einziges Leben an. Halte dich an den Glauben, daß, wenn

du mit dir selbst einig bist, du auch im All der Wesen jedes Mal auf der Stelle stehst, wo dir gerade so viel Gutes zu Theil wird, als deine Natur in ihrem unabänderlichen Zusammenhange mit andern Naturen fassen kann; und dann laß die Welt und die Köpfe der Grübler sich drehen.

Aber warum nehme ich nicht das Gewisse für das Ungewisse? fragte ich zuletzt noch ein Mal zweifelnd. Es bleibt denn doch aufs Wenigste möglich, daß Alles, was ich von unsichtbaren Dingen denke, ein schönes Gedankenspiel ist und nichts weiter. Nur das Verlangen, so glücklich, als möglich, zu sein, hat unerschütterliche Gewisheit für mich. Warum folge ich nicht lieber der Natur, als dem vielleicht eingebildeten Gotte in meinem Herzen? Wa[illegible]n er selbst, dieser Gott, wenn er mehr als Einbildung ist, dagegen erinnern, daß ich meine Vernunft zu keinem andern Zwecke benutze, als die Summe der Gemüthe, zu denen die Natur mich hinleitet, zu

vermehren, so weit meine Kraft reicht? Heißt das seiner Vernunft Ehre machen, sich mit offenen Augen in den Abgrund eines blinden Vertrauens stürzen?

Ich besann mich. Ich ging noch ein Mal in die Schule der Erfahrung, um zu lernen, was denn denen zu Theil würde, die sich einbilden, durch irgend eine Glückseligkeitsrechnung ihr Loos der Natur entwunden zu haben. Und ich unterschied bald zwei Classen von Menschen, die sich in ihren Gedanken nur selten einander nähern. Die erste und bei weitem größte denkt gar nicht an ein letztes Ziel. Ihnen fällt es nicht ein, nachzurechnen, ob sie auf dem Wege ihrer Wünsche glücklicher werden, als ein Anderer auf dem Wege der seinen. Jeder geht seinen Weg als den besten für ihn. Jeder blickt nur nach dem Ziele, das die Natur für ihn steckte. So gewiß auch in diesen Menschen Bewußtsein des Rechts und Unrechts ist, unterwerfen sie mehr oder weniger ihre Wünsche dem Urtheile ihres Gewissens. So

leben sie menschlich und, wenn sie wollen, gut; jeder nach seiner Weise. Aber eben so trostlos als unnatürlich würden die Menschen der andern, zum Glücke der Welt nur sehr kleinen Classe, die der allgemeinen Idee der Glückseligkeit systematisch nachjagt, mit allen ihren Grundsätzen leben, wenn die Natur, der sie entsprungen zu sein sich einbilden, am Ende nicht noch besser für sie sorgte, als sie für sich selbst. Aber auch sie unterwerfen, wenn es zum Handeln kommt, ihr System, gewöhnlich ohne es zu wissen, fast immer einem besondern Wunsche. So erschien dir, Almuſa, auf deiner Glückseligkeitsreise die Glückseligkeit, die du suchtest, überall in der Gestalt deiner Heli. Dem kleinen Lemak war sie in der Nerwanshöhle als ein Triangel erschienen.

Siehst du nun mit hellerem Auge auf deinen Weg zurück?

Was ich dir noch zu sagen habe, ist nur Erinnerung an die Lehren, die dir Orad, der Geist der Wahrheit, anschaulich machen wollte.

Die genaue Deutung Alles deſſen, was du auf deiner wunderſamen Reiſe geſehen und gehört haſt, überlaſſe ich dir ſelbſt. Orad nannte ſich ſcherzend den hunderttauſend und erſten unter den Geiſtern der Wahrheit. Sieh mich als den hunderttauſend und letzten an. Es giebt ja doch unter allen endlichen Weſen kein erſtes und kein letztes.

Wenn du ernſtlich nichts anders willſt, als, ſo glücklich ſein, wie es die menſchliche Natur erlaubt, ſo fang herzhaft an, dich alles Ernſtes zu entſchlagen. Frage die Natur: wer wohl im ganzen Laufe ſeines menſchlichen Lebens zu den glücklichſten Menſchen zu zählen ſein möchte? Und die zuverläſſige Antwort wird ſein: wer geſund und ſorgenlos, ohne Böſes zu wollen, und ohne Gutes zu thun, ſeinen Tag verflattert und keine Tugend kennt, außer ein wenig Mäßigung und ein wenig Vorſicht. Nur dem Leichtſinn iſt beſchieden, was eure Weiſen ſyſtematiſch ſuchen und nie finden. Dieſe Weiſen ſind die Thoren, die

den gefangenen Vogel in der Hand erdrücken und dann die Hand ausstrecken, um ihn wieder zu fangen. Wenn es eine Philosophie des Leichtsinns giebt, so ist sie, so ein wunderliches Ding sie auch sonst sein mag, die einzig wahre Glückseligkeitslehre. Aber dir, guter Almusa, wurde im Reiche Adullis die lüsterne Göttin zur glühenden Kohle; denn du trugest an deinem Finger den Ring der Wahrheit. Freue dich indessen, daß du einige Tropfen aus Adullis Becher gekostet hast. Sie werden dir auf dem rauhen Wege deiner Bestimmung nicht schaden.

Von jeher fühlten sich die Besseren unter den Menschen noch zu etwas Anderem berufen, als zur Ausübung der Lehren des glücklichen Leichtsinns. Aber ein neuer Misverstand veranlaßte die Philosophie der Selbstpeinigung, die du in der Merwanshöhle hinlänglich kennen gelernt hast.

Weit mehr Weisheit, als in diesen beiden Philosophien, liegt in den Systemen, die ir-

gend eine Beſchäftigung als die nie verſiegende Quelle des Lebensgenuſſes empfehlen. Aber du haſt geſehen, wie leicht ſelbſt der Geiſt, der ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigt, kleinlich und eitel wird, und wie wenig die Freuden der Kunſt dem Herzen ſind, das nach Wahrheit und Liebe dürſtet. Welchen Genuß kriegeriſche, bürgerliche und fürſtliche Thätigkeit bringen, auch darüber dich ſelbſt zu belehren, haſt du genug gelernt. Sollteſt du nun noch glauben, daß das Glück, nach dem du ſeufzeſt, irgend einem Stande angehöre?

Sultanſohn, wer denkt, wie du, iſt nicht zu dem beſchränkten Glücke geboren, das dem Menſchen in der menſchlichen Welt genügen kann. In deiner Seele iſt der Sinn für das Vollkommene, dieſer himmliſche Sinn, dieſer Bürge für das Wahre, das dem Traume des menſchlichen Daſeins zum Grunde liegt, dieſer Funke der Göttlichkeit, der den Meiſten kaum in der dunkelſten Ahndung

leuchtet, iſt in dir zur Flamme geworden, die ewige Nahrung fordert. Vergebens würdeſt du wünſchen, dieſe Flamme in dir auszulöſchen, und wenn du es möchteſt, würdeſt du vor dir ſelbſt entehrt ſein. Laß Andre in häuslicher Genügſamkeit glücklicher ſein, als du biſt und werden kannſt. Die Zufriedenheit, nach der du ſtreben mußt, iſt nicht Gefühl einer Uebereinſtimmung deines Schickſals mit deinen Wünſchen; ſie iſt Gefühl der lebendigen Harmonie aller Kräfte, durch die du ein Menſch biſt, in Bewußtſein der höheren Weltordnung, zu der ſich menſchliches Daſein verhält, wie das nächtliche Leuchten eines Sterns zu einem einzigen und ewigen Tage.

Zwanzigſte Sure.

Das Gerücht.

Was Almuſa dem alten Motallem antwortete, meldet ein anderes Buch. Nachdem er ein Jahr und drei Tage als Hirt in der Hütte Motallems gelebt und die Liebe ſeiner Heli er-

worden hatte, verbreitete sich das Gerücht von dem Tode des alten Sultans von Charesmien. Da gestand Motallem, daß auch er ein Fürstensohn aus dem Hause der Sultane von Charesmien sei. Er erzählte ausführlich, was seinen Vater, einen Bruder Almodins, der Almusa's Großvater war, bewogen hatte, in die Wüste zu fliehen. Frohlockend huldigte das Volk von Charesmien seinem neuen Beherrscher, sobald er sich wieder auf dem vaterländischen Boden zeigte. Die Jahrbücher dieses Landes nennen die Zeit der dreißigjährigen Regierung Almusa's die Krone der Zeiten. Durch den Mund eines Derwisches, der vor der Thür eines Zimmers gehorcht hatte, wo der neue Sultan mit der Sultanin Heli allein zu sein glaubte, verbreitete sich das Gerücht, daß Almusa ein Mal gesagt habe: Das einzige Glück, das in der Menschenwelt noch ein wenig mehr als Einbildung ist, findet nur der Liebende im Arme der Geliebten.

Was iſt Wahrheit?

Eine populäre,
für
jedermann
verſtändliche Auflöſung
nach
Grundſäzen der Vernunft
erläutert
von

Friedrich Bouterwek,
Profeſſor in Würzburg.

Erſter Theil.

Leipzig, 1807.
im Verlage des typographiſchen Comtoirs.

Zuſchrift an Euthyphron.

Du erhälteſt hier ein Buch, wie du von mir noch keines erhalten haſt. Nimm es freundlich auf! Denn ſein Inhalt iſt eine populäre, das heißt, für jederma n, wer Luſt und Freude am Denken hat, verſtändliche Auflöſung des groſſen Räthſels, das die Vernunft mit der Frage, „Was iſt Wahrheit?“ zu allen Zeiten aufgeworfen, zu allen Zeiten verſchieden beantwortet, durch den Mund der Allesbezweifler für uns auflöslich erklärt, und in unſern Tagen unter dem Nahmen: Kantiſche Philoſophie, zum Mittelpuncte aller Disputationen gemacht hat. Was die Kantiſche Kritik der reinen Ver-

nunft für die wiſſenſchaftliche Speculation iſt, das iſt die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters für den zum freyen, aber zuſammen hängenden Denken gewöhnten Menſchenverſtand. Die wiſſenſchaftliche Speculation bedarf einer Kunſtſprache, um jede Lücke, durch die ein ſubtiler Zweifel oder Widerlegungsgrund einſchlüpfen möchte, durch einen feſt beſtimmten Begriff zu verwahren. Die Philoſophie des Menſchenverſtandes kann aller Ausdrücke entbehren, die ſie nicht im Wörterbuche des gemeinen Lebens findet; denn die Subtilitäten der Schule hindern ſie in ihrem feſten Schritte ſo wenig wie den Wanderer das Spinngewebe, das er fliegenden Sommer nennt. Aber kann eine ſo kunſtloſe Philoſophie ein Syſtem ſeyn? Ich dächte doch. Denn wenn der Menſchenverſtand ſein Lehrgebäude nach einem andern Maßſtabe, als die Speculation das ihre, und ohne alle Verzierungen aufführt, ſo kann er dennoch architectoniſch bauen. Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt ein Syſtem. Und wie verhält ſich dieſes populäre Syſtem zu der

Kritik der reinen Vernunft, die man so schwer verstehen lernt? Ist es mehr als eine Verdeutlichung dieser Kritik? Verdeutlichung oder Bestätigung, wie du willst. Keinen Satz wirst du in der Lehre des Eleusinischen Priesters entdecken, der der Kantischen Lehre widerspräche, aber mehr als Einen, der sie neu begründet und, wenn ich nicht irre, erweitert. Dir und Andern, denen daran gelegen seyn möchte, die Uebersicht des Zusammenhanges und der Verschiedenheit beyder Lehren zu erleichtern, ist ein Anhang zum zweyten Theile bestimmt. Bis dahin halte, wenn ich dich bitten darf, dein Urtheil über das ganze Buch zurück. Was die Phantasie zur Einleitung daran geholfen hat, sieh wie ein Spiel an, das dem Ernste nicht schadet, wenn er es auch nicht mitspielen mag, oder wie Blumen am Wege, die der Eine pflückt, der Andere übersieht, keiner aber mit Wegweisern und Meilenzeigern verwechselt. Hast du die Aphorismen, die ich dir vor drey Jahren zu-

ſchickte, noch nicht vergeſſen, ſo thue ihnen die lezte Ehre an! Streiche alle die Anmerkungen durch, die du unter dem Texte findeſt! Denn was ja in dieſen Anmerkungen haltbare Wahrheit iſt, kann doch ſo, wie es da hingeworfen liegt, nicht dafür gelten.

Stadtbibliothek

Paullus Septimius,
oder
die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Eingang.

Es war nach Mitternacht, als in einem heiligen Haine unweit des Tempels der Ceres zu Eleusis ein junger Römer, Paullus Septimius, langsam und tief in sich selbst verloren auf- und abging. Die Arme verschränkt, die Stirne verrunzelt, sah er beym Sternenlichte starr vor sich hin, blieb stehen, schlug einen gewaltigen Blick gegen den Himmel, sah wieder starr vor sich hin, und ging weiter. Große Veränderungen hatten sich seit wenigen Stunden zugetragen im Gemüthe dieses jungen Mannes; denn noch vor wenigen Stunden schlug ihm die Brust von lieblicher, obgleich unsicherer Hoffnung, den Schlüssel zum Thore der Wahrheit, an welches er nun so lange schon vergebens gepocht hatte, aus den Händen der Priester zu empfangen, deren Odem unter dem

angeblichen Schutze der Eleusinischen Göttinn den geheimen Nachlaß der Weisheit des Orpheus aufzubewahren bestimmt war. Paullus Septimius hatte sich einweihen lassen, wie es der Gebrauch war, erst in die so genannten großen, und dann in die kleinen Mysterien. Jetzt war die Stunde der letzten Einweihungs-Ceremonien vorüber, und der Vollendete, wie er nun in der Ordenssprache hieß, wußte so viel wie vorher.

Aber der Oberpriester, ein siebzigjähriger Mann, dessen Miene, Blick und Ton dem jungen Septimius ungewöhnlich vorgekommen war, hatte ihn noch ein Mahl hierher beschieden zu einer Unterredung ohne Zeugen; und Septimius war gekommen, mehr aus unwillkührlicher Zuneigung, als in der Erwartung, etwas besonderes zu hören.

„Was könnte er mir auch," — sprach es in der unruhigen Seele des jungen Mannes, — „Besonderes zu sagen haben, der grau gewordene Phantomen-Anbeter? Leuchtete ihm vielleicht mitten in der Finsterniß seiner Ordensfeyerlichkeit mein Unglaube von meiner Stirne zu? Ist ihm bange, daß ich ausplaudere, was die Männer des Geheimnisses lehren? Gutwillige Mystagogen! Wenn ihr, statt euern Schülern so viel blendende Lehren zu verkündigen, ihnen nur Eine davon als Wahrheit beweisen könntet, dann möchte der Eingeweihte sich rühmen, etwas gelernt zu haben. Daß die Welt nicht, wie der Volksglaube sagt, von ei-

nem Schwarme wilder und thörichter Götter beherrscht, sondern von einem einzigen Gott regieret werde, ist trefflich gedacht: aber ist es auch erwiesen? Daß mein Geist diese Raupenhülse abstreifen wird, nicht um als trostloses Gespenst am grausigen Ufer des neun Mahl gekrümmten Höllenstroms zu flattern, sondern um wesentlich vollendet aufzusteigen zum unendlichen Fürsten der Geister: auch dies ist trefflich gedacht. Aber daß sich auch dies nicht beweisen läßt, hatte ich schon begriffen, eh' ich, ihr Männer des Geheimnisses, in eure Schule ging. Doch ich will eurer Weisheit einen Ruhm nicht abstreiten, der ihr gebührt. Sie war gut zu ihrer Zeit. Ist es eure Schuld, daß sie sich überlebt hat? Der Schatz, den eure Vorgänger so tief vergruben, und den ihr so gewissenhaft bewacht, bedarf keines Wächters mehr. Ungestört von Ordensformeln und Priestermummerey gräbt ihn die freye Vernunft durch eigne Kraft hervor, bewundert ihn, und löset ihn, wenn sie ihn, wie ihr den Volksglauben, erkannt hat für das, was er ist, in Dunst auf." —

Hier unterbrach den schwermüthigen jungen Grübler ein Opferknabe, der, eine hell brennende Fackel in der Hand, durch die dunkeln Baumgänge kam, ihn zum Oberpriester zu führen.

Ein Kreis dicht an einander gepflanzter Lorbeerbäume, von duftenden Gesträuchen durchflochten, sonderte wie eine undurchdringliche Hecke den innersten Theil des Hains von den übrigen

Baumgängen ab. In der Mitte des Kreises ruhte eine schmale Halle auf einfachen Dorischen Säulen. Hierhin folgte Septimius dem Opferknaben. Am Eingange, den eine Thür verschloß, kam ihm Theophranor, der Oberpriester, entgegen. Septimius, dessen Herz kalt und fest geblieben war bey den Ceremonien der Einweihung, fühlte sich verlegen, als der Opferknabe sich entfernt hatte und er mit dem Oberpriester allein war.

Der alte Diener des Geheimnisses nahm seinen mißtrauischen Schüler bey der Hand. — „Wie hell über uns die Sterne schimmern! Sieh dort den Sirius, wie er auf dem Zweige eines Lorbeerbaums ruht!“ —

„Oder zu ruhen scheint!“ wagte Septimius die Antwort.

Theophranor lächelte. — „Von ihm bis zu uns sind, wer weiß wie viel hundert tausend Meilen. Und wir sehen ihn so nahe! Sollte wohl ein ähnliches Verhältniß seyn zwischen uns und Wesen, die wir gar nicht sehen, mit keinem Sinne erkennen, und doch genöthigt sind, für Wesen zu halten?“ —

Still und ohne Antwort sah Septimius den Oberpriester an. Ihm war, als risse ihn eine unbekannte Gewalt fort, sein Herz zu eröffnen. Er wagte es darauf, und gestand, wie sehr er sich in seinen Erwartungen von den Geheimnissen des Orpheus betrogen habe. — „Und damit du,“

fuhr er fort, „mein kindliches Geständniß mir väterlich verzeihst, muß ich mich dir ganz mittheilen. Ich sah es dir an, daß in deiner Seele keine Zwietracht ist zwischen Kraft und Willen. Kann dein Glaube nicht der meine werden, so sehne ich mich desto inniger nach der Selbstübereinstimmung und Ruhe, die ich in dir verehre. Habe also Nachsicht mit mir, und höre meine Geschichte.

„So bald meine Vernunft aufwachte und einige Herrschaft über meine Sinne gewann, fing ich an, über das, was uns Allen das Wichtigste seyn sollte, zu forschen, zu rathen, zu träumen. Ein Griechischer Lehrer, der sich zur Schule des Zeno bekannte, führte mich, wie er sagte, auf den Weg der Wahrheit. Ich war gutwillig genung, ihm aufs Wort zu glauben, daß der Mensch nicht erfahre, was er wissen will, und nicht thue, was seine Pflicht ist, wenn er nicht hinauf strebe zur lustigen Hoheit des Königs der Könige, des stoischen Weisen. Welche Thorheiten sprach ich getrost nach, um ein Weiser zu werden! — Aber eh' ich noch in das steife Sectenkleid eingepaßt war, zog mich der Strudel, der die Freyheit meines Vaterlandes zu verschlingen anfing, in die Geschäfts- und Bürgerwelt fort. Der Krieg zwischen Cäsar und Pompejus brach aus. Ich folgte dem letztern mit den Edelsten Roms und meines Geschlechts, und verlor mit ihm die Schlacht in der Pharsalischen Ebene. Wie

ein Verbannter flüchtete ich mich nun in Griechenland und Asien umher, und dachte nach über Weltordnung und Schicksal. Endlich kam der Tag der Erlösung. Der monarchische Löwe, der seinem Königsgefühle zu Ehren eine Million Menschen zerrissen zu haben sich rühmen konnte, fiel durch die Hand des letzten Römers, wie ein blutendes Opferlamm. Noch ein Mahl machte ich nun mich für die Sache der Freyheit auf, und war noch ein Mahl Zeuge, wie wenig sie dem Ohngefähr gilt. Seit der letzten verlornen Schlacht bey Philippi gab ich mein Vaterland auf. Alle so genannte Freuden der Welt dunkten mich nicht werth, daß ich nach einer von ihnen die Hand ausstreckte. Nur der Wahrheit muthete ich zu, mich für den Verlust der Freyheit zu trösten. Die Zumuthung war groß; aber es war auch in Athen, wo ich sie wagte. In Athen, der Philosophenstadt, wo jeder Liebhaber die Weisheit zugerichtet findet nach seinem Gaumen; wo der majestätisch Gesinnte tönende Säulengänge und Hallen, der Wollüstling duftende Myrtenlauben und Gärten, und der Sittenhasser sogar schmuzige Diogenes-Fässer in Hörsäle verwandelt sieht, da ist es ja wohl einer frey gesinnten Seele zu verzeihen, wenn sie sich in Labyrinthe wagt, aus denen kein anderer Ausweg ist, als — der Eingang. Ich ging also in die Schule. Was ich da lernte, für mich und meinen Geist und mein wahrhaftes Gemüth lernte, — könnte ichs doch wieder ver-

lernen in diesem Augenblicke! Dann fände ich mich vielleicht wieder zurück zu dem glücklichen Ruheplaz wo man seine Unwissenheit aus seinem geringen Maße von Kräften erklärt, aber nicht aus dem allgemeinen Unvermögen der Menschenvernunft und ihrer unheilbaren Blindheit! — Guter Vater! daß ich nichts weiß von dem was allen Bessern zu wissen, höchstes und leztes Bedürfniß ist, würde mich nicht sonderlich kümmern. Aber ich weiß, daß alle Bessern nicht mehr wissen können, als ich, und daß sie, wenn sie mehr zu wissen glauben, betrogen sind.“ —

So wie Septimius, vom Strome seiner Gedanken fortgeführt, unwillkührlich das lezte Wort ausgesprochen hatte, erschrak er, und sah den Oberpriester starr an. Dieser aber fragte ruhig: „So war denn vermuthlich die Philosophie des Gleichgewichts, die so genannte Skepsis, deine lezte Vertraute?“ —

„Sie war es nicht; sie ist es geblieben!“ Langsam und dumpf erwiederte es Septimius, und sah auf den Boden.

Der Oberpriester sprach weiter: „Fandest du auch unter dem Schuz dieser Philosophie die hochgepriesene Unerschütterlichkeit, den Seelenfrieden, den keine Begebenheit und keine Meinung stört, weil sie doch, nach der Lehre der Skepsis, für jeden Saz so viel sagen läßt als gegen ihn?“

Septimius richtete sich auf. — „Laß michs gestehen! Ich fand das Gegentheil. Ich

für mich. Was andere meine Glaubensgenossen für sich finden, werden sie selbst wissen. Es ist dem Menschen so natürlich, mit sich selbst im Widerspruche zu leben, daß ich ohne Mühe begreife, wie man bey einer gewissen Sinnesart dahin kommen kann, sich für philosophisch-rathsam zu halten, wenn man sich auf den Willen des Zweifels hin und her gewiegt fühlt. Dem Kinde ist so wohl in seiner Wiege!" —

Theophranor.

Wie? Wenn nun der wahrhaftige Seelenfriede nicht eben durch die bekannte Philosophie des Gleichgewichts, aber durch eine ähnliche gewonnen würde, die uns nicht lehrt, daß sich für und gegen jede Meinung gleich viel sagen lasse, sondern daß alle Meinungen über Dinge, die kein menschlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenspiel, und daß diese Lehre nicht auch etwa eine Meinung sey, sondern sich beweisen lasse auf eine Art, die allein den letzten Forderungen der Vernunft und Ueberzeugung gemäß ist?

Septimius.

Und diese Lehre wäre die deine?

Theophranor.

Die meine, oder die der Vernunft. Ob beydes Eins ist, mußt du für dich erkennen nach deiner Ueberzeugung, wenn du sie mit deiner Vernunft geprüft hast. Eine Lehre, die nicht auf gut Glück sagt,

ſagt, man wiſſe nichts, ſondern beweiſen will, warum man nichts wiſſe, führte dann den Prüfer an die Grenzen unſers Vernunftkreiſes. Nicht wahr?

Septimius.

Da iſt die Phantaſie ſchon lange umher geflattert.

Theophranor.

Sollen wir das der Phantaſie nicht verzeihen? Auf allen menſchlichen Wegen geht ſie der Vernunft voran. Wir müſſen erſt tappen, und dann ſehen, um den Werth des Lichts gehörig zu ſchäzen.

Septimius.

Und der Unterſchied zwiſchen Sehen und Tappen?

Theophranor.

Iſt uns nicht eher deutlich als von dem Augenblicke an, wo wir ſehen. Die Philoſophie des Zweifels macht freylich mißtrauiſch gegen dergleichen Abſcheidungen.

Septimius.

Habe Nachſicht, Vater, wenn ich dich unrecht verſtand. Iſt denn eine Philoſophie, die uns lehrt,

daß alle Meinungen über Dinge, die kein menschlicher Sinn erreicht, ein leeres Gedankenspiel sind, etwas anderes, als eine Philosophie des Zweifels?

Theophranor.

Ich dächte doch. Oder muß nicht der Allesbezweifler, wenn er nicht mit sich selbst übereinstimmen will, den Fall als möglich gelten lassen, daß doch vielleicht eine von den mancherlei Meinungen die wahre sey? Denn wenn er sie insgesammt für falsch erklärte, so wäre das eine Behauptung; und ein Zweifler darf nicht behaupten.

Septimius.

Aber die Möglichkeit einer untrüglichen Abscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum, die ist es, woran der Zweifler verzweifelt; und deßwegen ist es ihm undenkbar, wie sich die Behauptung erweisen lasse, daß etwas, was ein anderer behauptet, gewiß falsch sey.

Theophranor.

Um mit Grunde zu zweifeln, ob Wahrheit von Irrthum geschieden werden könne, muß man denn doch annehmen, es sey ein Unterschied möglich zwischen Wahrheit und Irrthum. Denn wer diese Möglichkeit abläugnet, der fängt schon wieder an zu behaupten, wo er doch zweifeln sollte. Wer aber mit sich selbst einstimmig zweifelt, ob Wahrheit von Irrthum geschieden werden könne,

der nimmt, freylich ohne es zu wollen, in sein System die Behauptung auf, daß zwischen beyden, gleich viel was für ein Unterschied, gewiß aber ein Unterschied sey.

Septimius.

Du willst mich durch diesen Gegensaz an einen Scheideweg treiben.

Theophranor.

Das wäre noch viel zu früh. Ich wollte dich nur im einfältigsten Ernste fragen, ob deine Lehrer, die Zweifler dich dahin bringen konnten, zu zweifeln, ob es denn wirklich Wahrheit sey, was du suchst?

Septimius.

Vater, du fragst so, — daß mir bange wird vor der Antwort. — Ein einziges ungeprüftes Ja oder Nein kann mich jezt, wie den Schiffer die kleinste Irrung in der Beobachtung eines Sterns, Meilen weit von meiner Ueberzeugung verschlagen, wenn ich anders nicht wieder zurück nehmen will, was ich einmahl zugestanden habe. Aber daß ich Wahrheit suche, daran kann ich nicht zweifeln, weil ich es fühle. Gefühle läßt der Zweifler gelten für das, was sie sind, für Gefühle; aber er findet darin nicht die geringste nothwendige Beziehung auf Wahrheit.

Theophranor.

Hast du, mein Sohn, wohl bedacht, was du jezt sagtest; In deinem Suchen nach Wahrheit

iſt keine nothwendige Beziehung auf Wahrheit? Was ſuchſt du denn?

Septimius.

Was ich zu finden nie hoffen darf, — die Wahrheit ſelbſt.

Theophranor.

Und woher weißt du, daß es ſo etwas giebt, wie das iſt, was du ſuchſt? Denn ein Nichts wirſt du doch nicht ſuchen!

Septimius.

Frage den Magen, was das iſt, wornach ihn durſtet und hungert! Der Trieb iſt da; den fühle ich; und gegen Gefühle ſtrettet die Philoſophie umſonſt, wie kein Zweifler läugnet. Was aber der Zweifler in Anſpruch nimmt, iſt das Unbekannte, worauf ſich die Gefühle beziehen, und das uns eben deßwegen, weil wir nichts kennen als unſre Gefühle, immer unbekannt bleiben wird.

Theophranor.

Und das du gleichwohl in dieſem Augenblicke für etwas im Umkreiſe der Möglichkeit Vorhandenes erklärſt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Das Unbekannte, was du suchst, ist die Wahrheit. Nicht?

Septimius.

Nichts anderes als dies. Aber was folgt daraus?

Theophranor.

Das wird sich bald zeigen. Du vergliechest dein Streben nach Wahrheit mit dem blinden Gefühle des Hungers und Durstes. Was ist das, wenn du Hunger fühlst, wornach dich hungert?

Septimius.

Im allgemeinen nach Speise.

Theophranor.

Woher hast du diesen Begriff von Speise? doch nicht aus deinem Gefühle des Hungers? Oder würdest du, wenn dieses Gefühl nie befriedigt worden wäre, aus dem Triebe nach Befriedigung einen Schluß ziehen, daß etwas vorhanden sey, wodurch der Trieb befriediget werden könne?

Septimius.

Alle Secten-Philosophie wimmelt von Schlüssen dieser Art. Mir aber fällt es nicht ein, den Läufer mit dem Ziele zu verwechseln.

Theophranor.

Wenn also aus dem Gefühle des Hungers nicht folgt, daß es Speise giebt; wie schließest du aus deinem Wahrheitsbedürfnisse, daß es Wahrheit giebt?

Septimius.

Ich schließe dies nicht anders und in keinem andern Sinne, als in so fern meine Vernunft unwillkührlich nach etwas Unbekanntem trachtet.

Theophranor

Deine Vernunft also; nicht dein Magen oder irgend ein Sinn. Du hast eine Einrede auf dem Herzen Du willst mich fragen, ob sich denn erweisen lasse, daß Vernunft mehr sey als ein feinerer Sinn. Nicht wahr?

Septimius.

Gerade dies.

Theophranor.

Und damit wir uns also nicht vom geraden Wege verirren, wollen wir diesen Punct fürs erste als unentschieden ansehen. Sey also Vernunft, was sie will; du erkennst eine Beziehung an von ihr auf Wahrheit. Oder glaubst du, daß sich die Wahrheit mit Augen sehen, oder mit Ohren hören, oder möglich erweise mit Händen greifen lasse?

Septimius.

Den Glauben an eine solche Möglichkeit nenne ich Unsinn; aber nur in Beziehung auf mein Gefühl und meine Vernunft, denen ich beyden nicht traue.

Theophranor.

Woher hast du denn den Begriff von Wahrheit?

Septimius.

Aus — dem Gewebe von Irrthum, womit mich der Zufall umspinnt.

Theophranor.

Und wie kommst du darauf, das, womit dich der Zufall umspinnt, Irrthum zu nennen? — Du denkst nach, um eine Antwort zu finden? — Guter Sohn, du sinnst vergeblich Die Begriffe von Wahrheit und Irrthum gründen sich auf Unterscheidung. Könnte die Vernunft diese Unterscheidung nicht machen, so würden wir unsre Gefühle analysiren, aber nicht sie auf einem letzten Probiersteine erproben können. Mag die Skepsis sich wenden, wie sie will; jene Unterscheidung der Vernunft abzuläugnen vermag sie nicht; und deßwegen steht der Zweifler im Widerspruche mit sich selbst, so bald er uns deutlich machen soll, was Wahrheit bey ihm heißt. Auch da er sich nicht, wie es die Sitte so mancher anderer gutwilligen Denker ist, in Ermangelung des Goldes mit dem zweydeutigen Halbmetalle Wahrscheinlichkeit

begnügen. Denn so lange man nicht sagen kann, was Wahrheit ist, so lange kann gar nicht die Rede seyn von Wahrscheinlichkeit, d. h., der Folge einer Vermuthung deren ganzer Werth davon abhängt daß sie sich der Wahrheit nähert. — Jetzt also zurück zu kommen auf eine andere Philosophie, deren ich vorhin erwähnte. Es giebt eine Lehre, deren Hauptinhalt und letzte Entscheidung sich vereiniget in folgenden Sätzen:

„Der einzige verständliche und haltbare Begriff von Wahrheit, den wir haben, beruht auf „der Vernunft;“

„Eine vollständige Prüfung der Vernunft im „Verhältnisse zum Sinnengefühle muß mit Gewißheit entscheiden ob und in wie fern Wahrheit ist in dem, was wir erfahren, und in „dem, was wir, ohne Bezug auf Erfahrung, „denken;“

„Eine solche Prüfung lehrt uns mit Gewißheit, daß Wahrheit ist in dem, was uns die „Sinne zu erkennen geben, in so fern Erkenntniß ohne Sinne nicht denkbar ist; daß aber da, „wo uns die Sinne verlassen, alle Einsicht ein „Ende nimmt;“

„Eine solche Prüfung lehrt uns weiter, daß, „so wenig das Denkbare mit dem Erkennbaren „Eins ist, so wenig das Nichtseyn des Denkbaren „auf irgend einem Vernunftwege erweislich ist; „daß vielmehr im Innersten der Vernunft eine „Aufforderung liegt, uns, ohne irre geleitet zu

„werden von Wunsch und Phantasie, durch Ver„nunft selbst über die Ringmauer der Sinnen„weisheit zu erheben; und daß die Vernunft, „sich selbst getreu, das Gemüth unwillkührlich „bestimmt, einige vernünftig-denkbare Wahr„heitssäze zu glauben;“

„Aus dieser Prüfung ergiebt sich endlich, daß „die Kraft der Willensfreyheit des Menschen, de„ren Daseyn uns unser Bewußtseyn ankündigt, „im Vereine mit der Welt- und Menschennatur „ohne Widerspruch denkbar, der lezte Grund des „Rechts und der Gerechtigkeit von Neigung und „Erfahrung unabhängig, und der Glaube an ei„nen höchsten Weltvater und an Fortdauer un„sers persönlichen Seyns nach dem Tode dem Men„schen um so unvermeidlicher ist, je besser der „Mensch, als freyes Wesen, in und durch sich „selbst wird.“

Was dünkt dich, mein Sohn, zu dieser Lehre? Ist sie Eins mit der Philosophie des Gleichgewichts deiner Allesbezweifler?

Septimius.

Ich staune, wie du siehst; aber nicht über diese Lehre, die freylich ganz anders anfängt und endigt als die Philosophie des Gleichgewichts. Ueber die Entdeckung staune ich, daß nach so vielen Weisheits- und Glaubens-Systemen, worau der grübelnde Wiz alle seine Kräfte verarbeitet zu ha-

ben schien', noch ein ganz neues zu erfinden übrig war. Aber nun beweise, mein Vater. Beweise!

Theophranor.

Wir haben in unserm Orden eine Sage, die nur denen erzählt wird, die der Oberpriester um Mitternacht ohne Zeugen belehrt. Wir nennen diese Sage die Träume des Orpheus in Indien, und machen damit jedes Mahl die Einleitung in unsre Beweise und Schlüsse. Die Nacht eilt. Wenn du aufmerken willst, so erzähle ich dir von den Träumen unsers Ordensstifters den ersten.

Septimius.

Auch ein Mährchen aus deinem Munde sey mir willkommen.

Theophranor.

Also ein Traum oder ein Mährchen; und dann die erste Lehre. So fängt die Natur mit uns Allen an; so der Schüler des Orpheus mit seinem Vertrauten.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Erſte Nacht.

Theophranor ſetzte ſich mit ſeinem Zuhörer unter der Doriſchen Halle auf eine Ruhebank, und fing ſeine Erzählung an.

„Als Orpheus in Indien war, woher er uns, wie Wenige wiſſen, ſeine Geheimniſſe brachte, erſtieg er, ſchwerer Gedanken voll, an einem kühlen Morgen vor Sonnen Aufgang einen, dem Bramaniſchen Volksglauben nach, heiligen Berg. Der Himmel dämmerte noch, als er oben war. Aus einer Nebelfluth ragten die Spitzen der benachbarten Anhöhen hervor. Orpheus fühlte ſich, ſo wach ſeine Seele war, eingeſchläfert von einer ihm unbegreiflichen Müdigkeit. Er ſetzte ſich auf den Raſen neben einen Myrthenbuſch. Seine Sinne verloren ſich leiſe. Er ſchlummerte ein. Und als er ſich im Traume wiederfand, däuchte ihn, er kniete auf eben dieſem heiligen Berge, wo er wirklich jetzt ſchlief, faltete ſeine Hände gegen Morgen, und betete ein Gebeth ohne Glauben.“

„„Geiſt der Natur,„ lautete das Gebeth, „der du mich hörſt oder nicht hörſt! Geiſt, durch den dieſe ſpielende Luft ſich bewegt, dieſe nickende Roſe

blüht, diese Grashalmen im Morgenthaue blinken! Wer bist du, daß du in mir, dieser Bildsäule von Fleisch und Blut, dieses fordernde Herz lebendig erhältst? Wer bist du, daß in meinem Hirnschädel, diesem irdenen Gefäße, unaufhaltbare Gedanken dich denken? Bist du nicht Eins mit dem, was Natur und Welt heißt? Bist du mehr als der Athem des Ohngefährs, der ewige Pulsschlag blinder Kräfte? Bist du in dir und durch dich, deines Selbst dich bewußt im Naturganzen, wie ich mich meiner bewußt bin in diesem Bruchstücke von Erde? Bist du Etwas, so laß mich lieber zu Nichts werden, als mich länger ringen mit dem Gedanken, daß auch du vielleicht Nichts bist!„"

„Die Arme des Bethenden sanken nieder. Sein Kinn lag auf seiner Brust. Er kniete und harrte, bis ein unerhörtes Gefühl alle seine Sinne zu einem umgewandelten Leben zu erwecken schien."

„"Welche Kräfte durchdringen mich?„ rief der Erschrockene laut. "Ist dies die Welt, oder was ist es? Was ist diese Gestalt, diese Bewegung, dieses Wunder?„"

„Wie ein neu gebornes Kind, aber im hellen Bewußtseyn, fand sich Orpheus beweat von Gefühlen, für die er keinen Ausdruck hatte um sie durch etwas Aehnliches zu bezeichnen. Da waren keine Berge mehr um ihn her, kein Himmel, kein

Morgenroth, keine Sonne. Verſchwunden war ſogar die Stelle, auf der er kniete, ob er ſich gleich noch immer ruhend fühlte. Es war kein Licht, was ihn durchdrang, aber etwas, das er nicht anders als Klarheit zu benennen wußte. Durch das Eindringen dieſes Etwas erkannt' er gleichſam ſichtbar die Kräfte, durch welche die körperlichen Naturtheile ſich trennen und verbinden. Die Verkettung zwiſchen Sonne, Mond und Erde und dem ganzen Himmelsall war ihm ſo deutlich, wie uns die Seile und Schnüre an einem aufgehangenen Kloben ſind. Aber die Sonne war für ſeinen Sinn nicht mehr Sonne, der Mond nicht mehr Mond, und kein Ding das, was es, wie er glaubte, vorher geweſen war. Und, das Wunder, wie wir es nennen möchten, aufs höchſte zu treiben, ähnliche Verwandlungen, wie mit der Welt, waren, wie Orpheus in ſeinem Traume glaubte, vorgegangen mit ſeinem Körper. Er ſuchte umſonſt das, was ſeinem Bedünken nach ſeine Glieder ſeyn mußten, und fühlte doch ſich ſelbſt als Etwas an jeder Stelle, die ſeine Glieder eingenommen hatten. Hier überfiel ihn ein Schauder; aber hier vernahm er auch, wie aus einer Tiefe hervor, eine feyerliche Stimme, die ihm zurief: „Sammle deine Kräfte; denn ſie ſind dein! Du erkennſt das erſte Zeichen der Wahrheit.“

„Zeichen der Wahrheit?“ wiederhohlte Orpheus fragend, und aufgerichtet von dieſem einzigen Worte. „Biſt du das, Weltvater, der zu

mir redet? oder bist du ein Geschöpf aus dem Reiche der Geister „"

„"Geist ist Alles, was weiß, daß es ist!„ scholl die Antwort der Stimme "Dir ist ein neuer Sinn geworden. Uebe ihn wohl; und du wirst mehr erfahren . „"

„Orpheus versuchte sich weiter in der Uebung seines neuen Sinnes. Er spannte seine Kräfte an, um mehr zu erfahren. Aber es blieb Alles um ihn, was es war. Nur entdeckte er noch eine Menge feinerer Stoffe, die, von den gröbern unbehindert, diese durchflossen. In der innern Natur, der Welt in der Welt, wie er es nannte, war nicht minder Regsamkeit, Ordnung und Zusammenhang, als in der äußern. Er erkannte sogar Wesen, die er für lebend hielt, denen die ganze äußere Natur fremd zu seyn schien, weil sie Alles, was Umriß und Körperform hatte, durchschlüpften, wie der magnetische Stoff Alles durchschlüpft, was nicht Eisen ist. Er wollte es wagen, eins dieser Wesen anzureden, und — erwachte. "

Theophranor suchte, als er ausgeredt hatte, den Eindruck in dem Gesichte seines Zuhörers auf.

Septimius.

Morgenländische Träume sind gleich den morgenländischen Spezereyen, so süß wie sie, und so betäubend. Der Traum des Orpheus ist im Wachen und mit besonderer Kunst geträumt.

Theophranor.

Die Stimme, die Orpheus vernahm, nannte ihm das erſte Zeichen der Wahrheit. Erinnere dich, daß Orpheus in ſeinem Gebethe ohne Glauben Antwort forderte auf zwey der größten aller menſchlichen Fragen. Wie vereinigſt du dieſe beyden Theile des Traums in eine Deutung?

Septimius.

Vielleicht war das Gebeth des Orpheus übereilt.

Theophranor.

Oder wohl gar der Vernunft entgegen. Damit ihm aber dies klar würde, mußte er erſt den Begriff der Wahrheit faſſen. Nun deutet doch das erſte Zeichen der Wahrheit auf ein zweytes, oder wohl gar noch auf mehrere Zeichen. Viele Fragen müſſen beantwortet werden, ehe die Reihe kommen kann an die größten und letzten. Statt einer Verſicherung vom Daſeyn eines höchſten Geiſtes und einer Verheißung der Unſterblichkeit, erhielt Orpheus nichts als einen neuen Sinn. Warum?

Septimius.

Vielleicht um ihn zu belehren, daß er, um ſein eignes Gebeth zu verſtehen, und den Begriff der Wahrheit zu finden, zuerſt nachdenken müſſe über das, was bey uns Sinn heißt.

Theophranor.

Sehr recht Und du erinnerſt dich, daß alle Zweifel, mit welchen die Prüfer aus deiner Schule

gegen die von andern Schulen vertheidigten Wahrheitslehren ſtreiten, mit dem Beweiſe der Trüglichkeit unſrer Sinne anfangen.

Septimius.

Vergiß nicht, hinzu zu ſetzen: Mit dem Beweiſe, daß wir überhaupt nicht wiſſen, ob nicht unſer ſo genanntes Leben ein fortwährender Traum, und das vermeinte Daſeyn der Dinge außer uns ein Schattenſpiel unſrer Vorſtellung iſt.

Theophranor.

Und du nimmſt dieſe Behauptung zugleich mit der vorigen für wahr und erwieſen auf?

Septimius

In ſo fern als das Gegentheil nicht zu erweiſen iſt. Es iſt dir bekannt, Vater, daß die Skepſis nie weiter geht.

Theophranor.

Mich däucht doch, die Skepſis erkennt Gefühl und Eindruck für unwiderſprechlich an.

Septimius.

In ſo fern nichts damit gemeint iſt als Gefühl und Eindruck, das heißt, mein Zuſtand und deſſen Veränderung.

Theophranor.

Dein Zuſtand und deſſen Veränderung iſt dir alſo unbezweifelt?

Sep-

Septimius.

So wie mein Daſeyn. Aber über das Eine läßt ſich nicht mehr philoſophiren als über das Andere; denn alle Verſuche, unſer Daſeyn zu demonſtriren, ſind eitel, weil ſchon der Verſuch ſelbſt uns als demonſtrationsfähig, alſo als vorhanden, voraus ſezt.

Theophranor.

Du kommſt mir entgegen. Dein Daſeyn, dein Zuſtand, und jedes Gefühl iſt dir, als Gefühl, gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Dies freylich. Aber gewinne ich dadurch eines Obolus werth an Einſicht? Das Wahrheitsbedürfniß ſtrebt hinaus in die Welt, ihre zweifelhafte Ordnung und ihren noch zweifelhaftern Urheber und Regierer zu kennen. Nun kenne ich aber Nichts als mich, und mich nicht einmahl dem Weſen, ſondern nur dem Gefühle nach. Ich weiß und kenne alſo nichts. Philoſophie iſt ein Bild meines Zuſtandes in Begriffen.

Theophranor.

Wir müſſen unſern Faden feſt halten, mein Sohn; dann wird ſich gelegentlich auch finden, was Philoſophie iſt und nicht iſt. Ich bin! ſagt eine Stimme in mir, der ich nicht zu widerſprechen vermag; und wenn ich ihr widerſpreche, ſo beweiſe ich nur, daß ich bin, indem ich wider-

spreche. Wenn also Gewißheit des Daseyns gemessen werden könnte, wo finden wir einen andern Maßstab als —

Septimius.

Als im Gefühle unsers Selbst, meinst du?

Theophranor.

Nenne es Gefühl deines Selbst; nenne es mit einem andern Nahmen: es ist, es bleibt das Unbezweifelbare, wodurch ich mich aller Veränderungen, die in mir vorgehen, aller meiner Vorstellungen bewußt bin. Gefällt es dir also, so nenne es mit mir das Bewußtseyn. In seiner unergründlichen Tiefe müßten wir forschen können, um zu lernen, wie Gefühle, Begriffe und Vorstellungen jeder Art möglich sind. Dies können wir nicht, eben deßwegen nicht, weil wir nicht anders forschen können, als durch das Bewußtseyn. Hier also, vom Unbegreiflichen, und doch Unbezweifelbaren, hebt die Wahrheit an.

Septimius.

Die Wahrheit?

Theophranor.

Wie die Gewißheit. Oder findest du einen Unterschied zwischen beyden?

Septimius.

Mir wird bange, wo Worterklärungen nöthig sind. Aber Wahrheit — und Gewißheit! Ich

sollte doch denken, der Unterschied ließe sich nicht verfehlen. Gewißheit druckt einen Zustand der Befriedigung aus, von dem ich mir keine Rechenschaft geben kann. Wahrheit aber bedeutet bleibende Beschaffenheit eines Wesens unabhängig von meinem Gemüthe und meinem Bedürfen.

Theophranor.

Giebt es denn Wesen von bleibender Beschaffenheit?

Septimius.

Wie? Fragst du wirklich?

Theophranor.

Ich frage wirklich und noch ein Mahl! Denn wenn du annimmst, daß es dergleichen giebt, so hätten wir ja schon einen zweyten Saz, den du nicht bezweifelst.

Septimius.

Jezt versteh' ich dich. Ich denke mir Wesen von bleibender Beschaffenheit, und wenn ich diese ganz so, wie sie sind, erkennete, dann würde ich rufen: Hier ist Wahrheit!

Theophranor.

Septimius, jezt wäre die Reihe an mir, zu fragen, ob das, was du sagst, dein Ernst ist. Du denkst dir Wesen, deren Möglichkeit jenseits deiner Gedankenwelt selbst nichts weiter als ein Gedanke, ein Einfall ist; und das Wesen des Un-

wesentlichen, die Beschaffenheit eines Gedankendings nennst du Wahrheit? — Erröthe nicht, mein Sohn! Männer von hohem Geiste haben sich, wenn sie anfingen, Begriffen nachzuarbeiten, seltsamer widersprochen als du, und sind sich keines Widerspruches bewußt geworden. Laß uns also ruhig umkehren zu dem Begriffe der Gewißheit, der allerdings, wie du richtig sagtest, nichts anderes anzeigt als einen Zustand der Befriedigung in einem erkennenden Wesen. Du bist deines Daseyns gewiß. Nicht wahr?

Septimius.

Darüber waren wir eins.

Theophranor.

Und bist du deines Daseyns gewiß, weil du dich deiner selbst bewußt bist?

Septimius.

Ohne Zweifel.

Theophranor.

Indem du dich deiner selbst bewußt bist, wie kommt es, daß du dich, dein Selbstwesen, unterscheidest von Etwas, das nicht du ist?

Septimius.

Es ist Gefühl. Ich vermag darüber nichts zu sagen.

Theophranor.

Gehst du nicht indem du dich unterscheidest von Etwas außer dir, aus deinem Bewußtseyn

heraus? Deutlicher ausgedruckt: Könntest du den Begriff von Etwas außer dir haben, wenn Alles, was du fühltest, du wärst?

Septimius.

Habe Nachsicht, Vater, wenn ich dir einmahl wieder entgegen komme. Daß ich bin, kann ich nicht bezweifeln, weil ich nun einmahl bin. Jetzt willst du mich dahin führen, zu gestehen, daß Etwas außer mir seyn müsse, so gewiß als ich selbst bin, weil ich sonst mich nicht unterscheiden könnte von dem, was nicht Ich ist. Habe ich dich verstanden?

Theophranor.

Besser als ich erwartete.

Septimius.

Aber schlägt das meinen Grundzweifel nieder; Ich unterscheide mich von Dingen außer mir. Folgt daraus, daß Dinge außer mir wirklich sind? Wie? Wenn nun mein angebornes und selbsteignes Vorstellungsspiel es so mit sich brächte, daß es mir mein Leben lang scheinen müßte, es sey etwas außer mir; folgte daraus, daß wirklich so ein Etwas, abgesondert von meiner Vorstellungskraft, vorhanden ist? Nur meines Selbst bin ich mir bewußt.

Theophranor.

Und deiner Vorstellungen von Etwas, bist du dir deren nicht bewußt?

Septimius.

Allerdings. Aber ſind denn Vorſtellungen mehr als Beſtimmungen oder Veränderungen meiner Selbſtnatur?

Theophranor.

Nichts mehr, in ſo fern ſie deine Vorſtellungen ſind. Aber was dein iſt, iſt doch nicht du?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Deine Glieder ſind, wie dein Kleid, dein, aber nicht du. So bald du etwas für dein erkennſt, nimmſt du nicht eine Beziehung wahr, zwiſchen dir, deiner Selbſtnatur, und einem Etwas, das dich berührt, als ob es eindringen wollte in dich?

Septimius.

Vater, ich ſage auch wohl mit andern guten Leuten: Mein Geiſt, meine Seele. Da berühre ich doch nicht mich ſelbſt und will nicht eindringen in mich.

Theophranor.

Ein grammatiſcher Einwurf von dir, mein Septimius? — Wenn ich ſage: Meine Seele, ſo denke ich mir mein Ich mit allen ſeinen Kräften im Zuſtande des Strebens, oder des Genießens, oder des Leidens, oder überhaupt der

empfundenen Bewegung. Indem ich mir solch eines Zustandes bewußt bin, weiß ich das Streben, z. B. das Gefühl der Liebe, das aus mir hinaus wirkt, zur Genüge zu unterscheiden von dem Genießen und Leiden, wobey etwas auf mich einwirkt. Oder hat es für deine Vernunft einen Sinn, daß dein Selbst sich leidend fühlte durch Handlung?

Septimius.

Schenke mir, wenn du willst, noch ein Erläuterungswort!

Theophranor.

Was ich für mein Ich anzunehmen nicht umhin kann, ist das einzig-Einfache und Unabsonderliche, das Bewußtseyn meines Seyns und Lebens. Dieses Bewußtseyn kann ich nicht erkennen; denn ich erkenne nur durch eben dieses Bewußtseyn: aber ich kann es denken, indem ich Etwas hinzu denke. Dieses hinzu Gedachte erkenne ich, wenn es mein Bewußtseyn berührt; aber es ist mir das Bewußtseyn selbst. Meine Vorstellung von Etwas ist also mein, in so fern sie nicht an ers möglich ist, als durch mein Bewußtseyn, d. h., durch mich; aber sie ist nicht mein Bewußtseyn, d. h., sie ist nicht Ich, sondern von der andern Seite nur möglich durch den Eindruck von etwas Anderem.

Septimius.

Du überraschest mich mit einer ganz neuen Selbstansicht. Meine Vorstellungen, also auch

meine Gedanken, wären außer mir und nicht in mir, weil ich sie, so bald sie sich auf Etwas beziehen, von meinem Ich unterscheide? Was bleibt denn mir, um selbst etwas zu seyn?

Theophranor.

Du bist du. Tiefer steigt keine Philosophie. Sie muß sich hier, sie mag wollen oder nicht, mit Worten begnügen. Wenn du aber denkst, so beschäftigst du dich mit Etwas; und sollte dieses Etwas, dem Nahmen nach, Du selbst seyn, so ist es doch nichts als der Zustand deines Selbst im Verhältnisse zur Welt, und du bist genöthigt, dein Ich, als etwas Fremdes, aufzufassen im Spiegel der Vorstellungskraft.

Septimius.

Sonderlich ist diese Lehre. Und doch bestätigt sie mein Bewußtseyn.

Theophranor.

Jeder Gedanke enthält ein Gedachtes, jede Vorstellung ein Vorgestelltes. Woher dieses Gedachte und Vorgestellte? Ging' es in meinem Bewußtseyn aus mir selbst hervor, so fühlt' ich es als Wirkung meiner selbst. Nun aber fühl' ich mich, wenn ich erkenne, als das Ziel der Wirkung von Etwas, das nicht Ich ist; und diese Wirkung kommt zu mir durch die Sinne. Ich bin also des Daseyns der Dinge außer mir, der Welt, so gewiß, als ich meines eignen und abgesonderten

Daseyns gewiß bin, und nehme meine Weltkenntniß als eine Gabe der Sinne.

Septimius.

In diesem Augenblicke fühl' ich durch deine Lehre, als durch etwas mir ganz Neues, also Etwas, das nicht aus mir hervor geht, mein ganzes Wesen bewegt. — Aber — wenn dieser Zustand nun Traum wäre? Auch im Traume glaube ich zu leben in einer Welt, die außer mir zu seyn scheint; und doch spielt da allein meine Phantasie, und jeder Sinn ist verschlossen!

Theophranor.

Ist zwischen Wachen und Träumen kein Unterschied?

Septimius.

Ich weiß nicht.

Theophranor.

Entsinnst du dich eines Traumes, wo deine Phantasie mit andern Vorstellungen gespielt hatte, als mit solchen, deren Stoff du im Wachen durch einen bestimmten Sinn erhalten zu haben dir bewußt bist?

Septimius.

Nein.

Theophranor.

Deine Antworten werden kurz, mein Sohn. Die Wege unsrer Gedanken laufen näher zusammen. — Der Zustand des Erwachens mit allen

Freuden des fühlbaren Auflebens aller Sinne, iſt er nicht ein ganz eigner Zuſtand? Wenn du träumſt, haſt du vergeſſen, daß du einmahl wachteſt. Aber wenn du wachſt erinnerſt du dich, daß du einmahl träumteſt. Nicht wahr?

Septimius.

Allerdings.

Theophranor.

Träumen heißt alſo, leben ohne zu erkennen. Die Phantaſie kann wiederhohlen, was der Sinn erkannt hat, und kann damit ſpielen, wie es dem Herzen gefällt; aber das Erkennen kommt dem Sinne allein zu. Die Phantaſie iſt Meiſterinn der Form; aber den Stoff kann nur der Eindruck liefern.

Septimius.

Ich lege meine Waffen nieder, wenn du mir noch eine Frage zu beantworten vermagſt. Haben wir nicht noch einen möglichen Fall vor uns, das Daſeyn der Welt als einen Traum zu denken? Wie? Wenn nun ein höherer Geiſt unſerm Selbſt alle die Bilder eindrückte, die wir auf Glauben für etwas Wirkliches nehmen?

Theophranor.

Dann hätte es keinen Zweifel, daß ſolch ein Geiſt wirklich wäre.

Septimius.

Aber wo bliebe dann die Welt?

Theophranor.

Im Wesen dieses Geistes, der sie uns als einen Abstrahl seiner Vorstellung mittheilte, in jedem Augenblicke, wo wir erkennen, und dem wir uns dann unbesorgt ergeben könnten. Hier sind wir an der Grenze der menschlichen Einsicht. Hier bleibt uns die Wahl, entweder die Wirklichkeit der Welt oder die Wirklichkeit eines fortwährenden Wunders anzunehmen. Im leztern Falle wäre dann das Daseyn des Wunderthäters ein unvermutheter Fund für unsre Ueberzeugung. Hast du Lust, es dabey bewenden zu lassen?

Septimius.

Also soll ich entweder das Daseyn der Welt, oder das Daseyn eines Urbilder-Schöpfers unmittelbar erkennen am Begriffe meines eignen Seyns?

Theophranor.

Nicht erkennen, nur annehmen. Hier führt uns die Vernunft zum ersten Mahle an die Grenzen des menschlichen Wissens, und unsre Philosophie hört auf. Da aber die Zweifel über das Daseyn eines Weltregierers und über die Dauer unsers Selbst dann von neuem anheben, wenn wir den Fall sezen, es gebe wirklich eine Welt, und da über dies diese Meinung uns, wir wissen selbst nicht wie, von den Sinnen fast aufgedrungen wird, so bestimmt sich nach dieser Voraussezung von nun an unser ganzes Forschen.

Septimius.

Es sey darum! denn wer den andern Weg einschlägt, ist so geschwind am Ende, daß er nicht glauben kann, von der Stelle gekommen zu seyn.

Theophranor.

Also — wir können, wenn wir nicht uns selbst aufheben, d. h., unsre Selbst-Existenz läugnen wollen, auch nicht anders, als annehmen, es ist Etwas außer uns, weil wir in unserm Bewußtseyn das Erkennen vom Wollen, den Zustand des Empfangens vom Zustande des Strebens so zuverlässig unterscheiden, als wir uns unser selbst bewußt sind. Nun laß uns einmahl nach dieser Voraussezung den ersten Traum des Orpheus zu deuten versuchen. Was sah er? oder, bestimmter gesagt, was fühlte er? Etwas, das, wie er glaubte, bis dahin für ihn Nichts gewesen war. Mit einem neuen Sinne ging ihm eine neue Welt auf.

Septimius.

Und wo blieb die alte?

Theophranor.

In der neuen, wenn du willst; oder auch umgekehrt, die neue zeigte sich in der alten. Welche Vorstellungsart du auch wählen magst; jede ist die rechte: denn die Welt, die wir erkennen, die Naturwelt, ist in uns, und hört mit jedem Sinnenwechsel auf, dieselbe zu seyn.

Septimius.

Darf ich sagen, Vater, daß du dir jetzt zum ersten Mahle zu widersprechen scheinst?

Theophranor.

Du darfst nicht; du mußt. Denn wir suchen Wahrheit.

Septimius.

Vorhin lehrtest du, es gebe gewiß Etwas außer uns, und jetzt gehst du über zu der entgegen gesetzten Meinung, die Welt sey Etwas in uns.

Theophranor.

Sagte ich nicht, die Welt, die wir erkennen? die Naturwelt?

Septimius.

Freylich wohl. Aber ich weiß ja überhaupt nur von Einer Welt, die ich erkenne durch das Gefühl der Sinne!

Theophranor.

Was in meinem Bewußtseyn auf mich einwirkt, nicht aus mir heraus wirkt, ist zuverlässig nicht Eins mit Mir. Ich muß also zugeben, das, was auf mich einwirkt, ist außer mir wirklich. Aber hab' ich dieses wirkliche Etwas erkannt?

Septimius.

Annehmen, das etwas ist, und wissen, was es ist, kann freylich nicht für einerley gelten.

Theophranor.

Wiſſen, was etwas iſt, heißt doch aber allein, etwas erkennen?

Septimius.

Vergieb mir meine Uebereilung.

Theophranor.

Von dem, was außer mir iſt, empfange ich durch die Sinne den Eindruck. Dieſer Eindruck iſt nun wirklich mein, und die Summe aller Eindrücke, geordnet, verarbeitet durch den Verſtand, das, was bey uns Natur heißt. In dieſer Natur, dieſer Welt in uns, fühlen wir uns, wirken und leben wir. Von den Naturgefühlen, den Eindrücken, ſagen wir, daß ſie ſind, in einem ganz andern Sinne, als wenn wir annehmen, daß der Grundſtoff iſt, deſſen Eindruck die Naturgefühle erregt und uns das Etwas giebt, das wir erkennen. Unſre Vorſtellungen nennen wir wirklich, weil wir nicht zweifeln können, daß ſie unſre Vorſtellungen ſind. Dieſes Wirkliche der Vorſtellung, das Abbild des wirklichen Grundſtoffs, beurtheilen wir nach der Regel des Seyns und des Scheinens.

Septimius.

So ſind es alſo die Sinne, die unwiſſenden Führer, denen wir uns auf Gnade und Ungnade anvertrauen, wenn wir der Wahrheit zueilen möchten?

Theophranor.

Wenn du dich diesen unwissenden Führern nicht anvertrauest, was erfährst du dann?

Septimius.

Vermuthlich gar nichts; aber auch nichts falsches.

Theophranor

Das Falsche wäre denn doch, was scheint; das Wahre, was ist?

Septimius.

Und die Sinne sagen mir nichts weiter als was ein Ding mir zu seyn scheint.

Theophranor.

Und wie wünschest du etwa zu erfahren, was es ist, abgesondert von allen Sinnengefühlen, an und in sich selbst ist?

Septimius.

Das Wie ist mir unbegreiflich. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Verzweifelst du an der Wahrheit? Bedenke, Lieber was du forderst, wenn du jemahls und in irgend einem Zustande des lebendigen Seyns mehr wissen willst, als was du erfährst durch Sinne. Was soll es heißen, ein Ding erkennen, wie es an und in sich selbst ist? Willst du übergehen in dieses Ding, und aufhören, du selbst zu seyn?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange du ein eignes, persönliches, deiner selbst dir bewußtes Wesen bist, kannst du mit dem, was außer dir ist, nicht anders in wissentlicher Verbindung bestehen als durch Berührung. Mag das Berührungsmittel seyn welches es will; magst du durch fünf oder durch tausend Sinne Eindrücke und Vorstellungen empfangen: du erkennst immer nichts als Eindrücke und Vorstellungen; und das Wesen des Dinges bleibt dir fremd. Laß höhere Geister der Natur den Schleyer aufheben nach ihrer Art; sie erkennen doch möglicher Weise nichts als ihre Welt und ihre Natur. Sie können mehr wissen als wir, aber nichts anderes als was sie erfahren durch ihre Sinne, also nichts Gewisseres als wir. Denn warum soll ein Sinnengefühl gewisser seyn als das andere? — Sonach ist also Wahrheit —

Septimius.

Doch nicht ein Sinnenspiel?

Theophranor.

Wahrheit ist nie und unter keiner denkbaren Bedingung Wesen oder Eigenschaft eines Dinges, sondern möglicher Weise nur Verhältniß einer möglichen Vorstellungskraft zu einem Dinge. — Mißbilligst du diese Erläuterung?

Sep-

Septimius.

Rede weiter, daß ich mich ſammle!

Theophranor.

Wenn wir, der Beſcheidenheit und Vernunft gleich treu, uns nicht vermeſſen, unſere menſchliche Vorſtellungsart für die einzig-mögliche zu halten, ſo iſt doch auch kein Grund da, warum wir ihr einen mindern Werth beylegen ſollten als jeder andern möglichen Vorſtellungsart. Jedem erkennenden Weſen iſt die Harmonie ſeiner Vorſtellungen Wahrheit. Dem ſinnſinnigen und vernunftigen Weſen iſt Wahrheit die Harmonie ſeiner fünf Sinne mit der Vernunft. Eine andere Wahrheit iſt für uns ein Unding. Wir ſehen Bilder, wir hören Töne, wir fühlen Körper entwickeln und ordnen Begriffe durch den Verſtand und eignen ſie uns zu durch Vernunft und Bewußtſeyn. Im Brennpuncte unſers Selbſt vereinigt ſich das Licht der Natur; und dieſes Licht iſt Wahrheit.

Septimius.

Und dieſes mein Selbſt, mein Lebensgrund, meine Vorſtellungskraft, — was iſt es? Und die Möglichkeit eines Welt- und Naturvaters, der iſt und lebt im Verhältniſſe zum Ganzen und Wirklichen, wie ich bin und lebe im Verhältniſſe zum Theile und zum Bilde, — wie enträthſele ich die?

Theophranor.

Denke an das Gebeth des Orpheus! Er vernahm darauf nichts als das erste Zeichen der Wahrheit. Mancher Felsen liegt noch vor uns, der überstiegen seyn muß, ehe wir es wagen dürfen, die Grenze der Endlichkeit und der Sinnenbedingung zu überschreiten; und daß innerhalb dieser Grenzen die Antwort auf die größten aller Fragen nicht liegt, weißt du.

Septimius.

Vater, ich neige mich zu dir mit einem Vertrauen, worin ich mich selbst nicht kenne. Leite mich nur von weitem auf den Weg. —

Theophranor.

Lieber, der Morgenstern ist schon aufgegangen. Laß ihn dich fröhlicher, als du kamest, nach Hause leiten, und wenn zehn Tage um sind, erwart' ich dich wieder.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Zweyte Nacht.

Und als zehn Tage verflossen waren, fand sich Septimius wieder zur nächtlichen Lehrstunde ein. Es waren zehn lange Tage für ihn gewesen. Und

doch hatte der Oberprieſter ſehr Recht gehabt, die Stunde der Fortſezung ſeiner Lehren ſo weit hinaus zu rücken. Nicht, als ob die erſten Buchſtaben der Wahrheit für einen jungen Mann, wie Septimius war, ſo ſchwer zu erkennen geweſen wären; aber es fanden ſich in der Seele des jungen Mannes zu viel Zeichen und Bilder, die er für zuſammen hängende Schrift zu halten mit dem größten Theile ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen gewöhnt geworden war, als daß ihm ein Elementar-Unterricht, der von den erſten Buchſtaben ausgeht, ſeine ganze freye Aufmerkſamkeit leicht hätte abgewinnen können. Denn lebhafte Aufmerkſamkeit iſt nicht immer frey. Wer vieles zu wiſſen glaubt, — und das glaubt oft keiner ſo feſt, als wer heraus gebracht hat, daß er gar nichts wiſſe, — kann leicht ſeine Luſt daran haben, das Neue zu lernen als etwas Neues; aber ſchwer wird er daran gehen, das Alte um des Neuen willen einmahl ſo anzuſehen, als ob er noch gar nichts wüßte. Bedürftiger einer neuen und haltbaren Lehre konnte niemand ſeyn als Septimius, der alles das Viele, was er wußte, für nichts mehr als ein ſcheckiges Vielerley hielt. Und doch war ihm in den erſten Tagen nach dem nächtlichen Unterrichte Theophranors wie Einem, der ſeine Augen reibt, um ſich zu überzeugen, ob er geblendet worden iſt, oder ob er ein unbekanntes Licht ſieht. Bedachtſam rief er die ganze Reihe von Gedanken, die der Oberprieſter als

Grundlehren der Wahrheit geltend machte, einen nach dem andern zurück. Wenn noch einer darunter gewesen wäre, der das Ansehen eines willkührlichen Begriffs oder einer leeren Definition gehabt hätte! denn Begriffe zu zerlegen und Definitionen zu prüfen, war Septimius geübt wie ein Eleatischer Meister: aber die Lehre des Eleusinischen Priesters ging von keinem Begriffe, von keiner Definition, nicht einmahl von einem allgemeinen Satze aus. Sie ließ die Natur der Dinge, den Mittelpunct des Streits aller alten Secten, unberührt. Sogar Wahrnehmung und Sinnengefühl waren von ihren Elementen ausgeschlossen. Das einzige Unbezweifelte, wogegen die zudringlichste Skepsis nichts vermag, das Bewußtseyn, war der Endpunct aller Weisheit Theophranors. Ihr erstes Wort lautete: „Ich bin;“ ihr zweytes: „So gewiß ich bin, ist außer mir Etwas.“ Und jenes so wenig als dieses wurde demonstrirt; und war darum nicht minder unwiderlegbar. Die Frage: Was bin ich? und was ist das Etwas außer mir? kam gar nicht vor. Aber zu einer ähnlichen, die ungefähr ausgedruckt werden könnte: Wie bin ich? und wie ist etwas außer mir? war sichtlich die Einleitung getroffen. Und diese Art zu fragen hatte schon beym ersten Eindrucke ein so anspruchloses und menschliches, wie die erste ein abstrirendes und überwitziges Ansehen. „Wenn es,“ dachte jezt Septimius, „einen Schlüssel zur Wahr-

heit giebt, deſſen die Speculation mächtig werden kann, ſo muß ich nicht über das Weſen der Dinge ſpeculiren, ſo wenig wie über das Weſen der Geiſter oder meines Selbſt, ſondern über das Verhältniß, worin ich mit meinem Bewußtſeyn zu dem ſtehe, was nicht Ich iſt und übrigens fürs erſte Welt oder Geiſt, oder Gottheit, oder gleich viel wie, genannt werden mag. Denn dieſes, das Verhältniß meiner ſelbſt zu dem, was außer mir iſt, muß ich kraft meines Bewußtſeyns für das dritte Gewiſſe annehmen, wogegen die Skepſis nichts erinnern kann. Ich bin mir nicht nur bewußt, daß etwas auf mich wirkt; ich unterſcheide auch in meinem Bewußtſeyn eine Wirkungsart. Indem ich denke: „Es iſt ſo," denke ich zugleich: „Es könnte auch anders ſeyn." — Wie es anders ſeyn könnte, und ob es Weſen giebt, für welche die Wahrheit etwas anderes iſt als für mich, darauf laſſe ich mich gar nicht ein. Was ich unwiderſprechlich unterſcheide, faſſe ich zuſammen in drey Vorſtellungen: Ich; Etwas außer mir; und das Verhältniß deſſen, was außer mir iſt, zu mir. Dieſes Letztere nannte Theophranor Wahrheit. Wie unweſentlich, wie leer dieſer Gedanke ausſieht! Und doch enthält er das Höchſte und Letzte von Allem, was ich faſſen und erſinnen kann! Und dieſes Höchſte und Letzte, iſt es nicht das, was ich bedarf, wenn ich Wahrheit ſuche, Wahrheit, die in keinem Sinne, in keinem Vorſtellungswechſel, in keinem Begriffe

gegründet seyn soll, Wahrheit, die Alles umfassen muß, was ist und seyn kann? Mag meine menschliche Vorstellungsart unter, ich weiß nicht welchen, möglichen Vorstellungsarten eine der dürftigsten seyn! Sie ist darum nicht minder wahr als die reichste und schönste. Und sollte sie, was ich einmahl vorläufig denken will, in einem künftigen Zustande des Bewußtseyns aufgehoben werden durch eine andere, so wird dadurch mein Bewußtseyn selbst noch nicht aufgehoben; und wie ein Eindruck, der einmahl auf irgend eine Art mein geworden ist, aufhören kann, mein zu seyn, ist mir, so lange ich mit Bewußtseyn bin, unbegreiflich; und so könnte ich vielleicht wohl gar einmahl in einer andern Form, einem andern Verhältnisse zur unsichtbaren Welt, die sichtbare dennoch nicht vergessen und mich meines verlebten Daseyns erinnern, wie ein Blindgeborner, der den Sinn des Gesichts gewinnt, sich der dunkeln Erfahrungstage seiner Blindheit erinnert." —

So bald Septimius in sich gewahr wurde, daß die Phantasie sich in die Geschäfte seines Verstandes mischte, pflegte er mitten im Denken inne zu halten und aufzustaunen, als ob sein Genius ihm sichtbar erschiene. Auf dem Wege, den er noch nie betreten hatte, verirrte er sich dieses Mahl nicht weit. Aber er lenkte doch seine Speculation zurück.

— „Der Oberpriester hat mir eine Lehre ver-

heiten, durch die ich bestimmt werden soll, höhere Wahrheit, die ich nicht fassen kann, dennoch zu glauben? Glauben? Was kann das seyn, wenn ich das Was der Dinge ergründen will? Wo finde ich da die Scheidung zwischen faßlicher und glaublicher Wahrheit? Aber wenn ich mich an das Wie halte, sehe ich doch ungefähr die Möglichkeit einer Auskunft. Bedeutet Wahrheit nur mein Sinnen- und Vernunftverhältniß zu Allem, was ist, und kann mir nichts vernünftig-erkennbar werden, was meine Sinne nicht fassen; so bin ich mir denn doch meines Vernunft- und Sinnenverhältnisses selbst oder der Art bewußt, wie ich etwas erkenne und fasse. Mein Vernunftverhältniß zu Allem, was ist, läßt sich vielleicht verdeutlichen wie mein Sinnenverhältniß. Und weiß ich einmahl durch solche Verdeutlichung vollständig und bestimmt, wo die Möglichkeit des Erkennens für mich ein Ende hat, so hat doch an der Grenze meiner Fassungskraft nicht auch die Welt ein Ende; und so, wie ich das Sichtbare fassen muß, wenn es für mich Wahrheit werden soll, nähere ich mich dem Unsichtbaren vielleicht im reinen Bewußtseyn durch Glauben.“ —

So vorbereitet durch sich selbst brachte Septimius in die zweyte Lehrstunde ein gar anderes Interesse mit als in die erste. Der Oberpriester empfing ihn wie das vorige Mahl, und machte die Einleitung wieder mit der fortgesetzten Erzählung von den Gesichten des Orpheus in Indien.

„Auf dem heiligen Berge, wo der Stifter unsrer Geheimnisse das erste Zeichen der Wahrheit sah, kniete er nieder zum neuen Gebethe, und wurde im Traume wieder entrückt in eine andere Art des Seyns. Keines neuen Sinnes wurde er sich bewußt wie im vorigen Traume; aber keiner seiner bekannten Menschensinne blieb, was er war. Mit den Werkzeugen des Gesichts, des Gehörs und des allgemeinen Gefühls vernahm er außer sich Etwas. Aber dieses Etwas eine Welt zu nennen, vermochte er nicht, weil er nirgends Gestalt, nirgends Umriß entdeckte, und sogar den Begriff von Gestalt und Umriß nicht mehr denken konnte. Ihm däuchte, daß etwas seine Hand berührte. Er wollte es greifen. Die Berührung wurde inniger. Aber er griff nichts. Er konnte auch den Begriff eines Körpers nicht mehr denken. Und doch unterschied er in sich so deutlich, als ob er wachte, den Eindruck des Aeußern und das Bewußtseyn seines Selbst.

„"Was kann das seyn?„ fing Orpheus sich selbst zu fragen an. „Etwas, das auf mich wirkt, so gewiß als ich selbst bin, und das doch unbildlich und ohne Gestalt ist? Ist dieses das Innere der Natur, deren Aeußeres der Mensch mit seinen menschlichen Sinnen umspannt? Oder sind es Kräfte der Geisterwelt, die in mich dringen, fühlbar und doch unfaßlich?„"

„Da hörte er wieder die bekannte Stimme. Sie rief ihn mit Nahmen. Er wollte sich aufrich-

ten, und fühlte, wie er nun gewahr wurde, seinen eignen Körper nicht mehr als Körper, und nur sein unverändertes Selbst wie bekleidet mit einem nahmenlosen, unbildlichen, und doch ihm wie sein Körper angehörigen Stoffe.“

„Und die Stimme sprach weiter: „Wenn du ein Meßkünstler bist, so löse das Geheimniß des viereckigen Zirkels, und kannst du rechnen, so sage, wie zwey Mahl zwey fünf macht!““

„Orpheus staunte auf. Das Geheimniß des viereckigen Zirkels? und wie zwey Mahl zwey fünf macht? Ihm war, indem er diese, gern hätte er gesagt Ungereimtheiten, denken wollte, wie uns, wenn wir uns bemühen, die Ewigkeit und den unendlichen Raum in ein Bild zu fassen, und die Vorstellung davon unsrer menschlichen Welt anzuknüpfen. Aber der Widerspruch der Forderung war es nicht lange, was ihn schwindlich machte. Die einfachen Vorstellungen von Rund, Eckig, Groß, Klein, Maß und Zahl kamen ihm an sich schon sinnlos vor; und je deutlicher er sich denken wollte, was nach menschlicher Wahrheitslehre mathematisch-unmöglich ist, desto mehr glaubte er allen Unterschied zwischen mathematischer Möglichkeit und Unmöglichkeit aufgehoben.“

„“Weißt du noch nicht,“ fragte die Stimme weiter, “wie viel Winkeln die Summe der drey Winkel eines jeden Dreyecks gleich ist?““

„Vor dieser Frage standen alle Gedanken des

Sehers' ſtill. Und doch war ihm keine der Grundlehren fremd, von denen die Weisheit der Geometer ausgeht. Ein wehmüthiges Abſterben ſeiner Beſonnenheit folgte auf die gewaltſame Entäußerung ſeines menſchlichen Seyns. Er wollte rechnen, und konnte nicht; er wollte zählen, und konnte auch das nicht mehr."

„"Was ſoll mir dieſer Schmerz?" rief er aus. „Geiſt der Natur, ich bethere um Meldung von dir; und du raubſt mir den lezten Reſt meiner Gedanken."

„"Klage nicht, und wache auf!" vernahm er die Antwort. "Du erkannteſt das zweyte Zeichen der Wahrheit."

„Und du, mein Sohn," fuhr der Oberprieſter nach einer kleinen Erholung fort, „weißt du das zweyte Zeichen der Wahrheit zu deuten aus dem erſten?"

Septimius.

Ich werde anfangen, Vater, zu träumen wie dein Orpheus, wenn du mir noch mehr von ſolchen Erſcheinungen erzählſt. Willſt du, um mich zum Glauben zu bringen die Gewißheit der einzigen gewiſſen unter allen menſchlichen Wiſſenſchaften mir verdächtig machen?

Theophranor.

Wenn ich das wollte, wo ſollte ich denn anfangen, dir überhaupt einen haltbaren Begriff von Gewißheit zu geben? Die Wahrheit des Ein

Mahl Eins ist der Vernunft ein Kanon, um alle und jede Wahrheit zu würdigen.

Septimius.

Das nimmst du an?

Theophranor.

Ich denke, daß es jeder annehmen muß, wer festen Grund sucht für sein Wissen und Glauben.

Septimius.

Mit mathematischer Bündigkeit willst du mir beweisen, was ich, wie du selbst gesagt hast, nur glauben soll?

Theophranor.

Mit einer Bündigkeit, die der mathematischen wesentlich gleich, in der Anwendung aber von ihr verschieden ist, hoffe ich dir die große Linie zu ziehen, an welcher Wissenschaft und Glaube so unvermischbar wie mein Selbst und die Welt sich scheiden.

Septimius.

Wenn das möglich ist! — Aber was hat Wahrheit, die sich an Linien und Zahlen, an wesenlose Begriffe hält, für einen Bezug auf das Daseyn eines Weltvaters und auf die Fortdauer meines Selbst?

Theophranor.

Liegt dir nicht daran, einen Weltvater von der Welt zu unterscheiden, wie du dich von deinem Körperbaue unterscheidest?

Septimius.

Mehr, mehr, als an allen Linien und Zahlen liegt mir daran. Aber —

Theophranor.

Nun? Kennſt du ein Ding in dieſer Welt, das weder groß noch klein iſt, das weder Geſtalt noch Umriß hat, das ſich nicht meſſen und nicht berechnen läßt? Oder hältſt du es für möglich, ein ſolches Ding kennen zu lernen?

Septimius.

Und kennſt du ein Ding außer dieſer Welt, daß weder groß noch klein iſt?

Theophranor.

Noch immer ſo raſch, mein Sohn! Biſt denn du in oder außer dieſer Welt?

Septimius.

Wie? Ich?

Theophranor.

Kannſt du dein Bewußtſeyn ausmeſſen und berechnen?

Septimius.

— — O meine Skepſis! —

Theophranor.

Und wenn du dir eine Gottheit denkſt, auch ohne an ſie zu glauben, denkſt du ſie dir wie den

Olympischen Jupiter in erhöheter Menschengestalt oder überhaupt als ein körperliches, mathematisch auszumessendes Wesen?

Septimius.

Wir sind in Eleuss, wo unser Volksglaube seine Deutung gewinnt. Und was mir vernünftig-denkbar ist, weißt du besser als ich.

Theophranor.

Also nimmst du selbst zwey Wesen, das eine als wirklich und das andere als vernünftig-denkbar an, auf welche beyde der Begriff von groß und klein nicht paßt?

Septimius.

Mich selbst in meinem Bewußtseyn, und die Gottheit? Wie treffen diese zwey Begriffe so schnell zusammen!

Theophranor.

Das war es, was Orpheus entdecken sollte durch die Auslegung seines Traums. Unser ganzes menschliches Wissen fängt an mit dem, was wir sehen und hören, mit Eindruck, Gefühl und Bildern. So fing auch die Philosophie von Alters her ihre Speculationen mit Erkundigung nach dem Wesen der Welt an. Körperlichkeit ist die Grundvorstellung bey menschlichen Urtheilen über die Welt. Warum sie dies ist, ob das, was durch Sinnen-Organ auf unser Bewußtseyn wirkt, an

ſich, ſeinem innern Weſen nach, körperlich iſt, oder ob es uns nur in unſrer menſchlichen Lebensform ſo erſcheint, das ließ man, als ob nichts darauf ankäme, dahin geſtellt ſeyn. Man wollte gern wiſſen, wie groß die Welt ſey. Man ſah, daß ein Ding in ihr das andere hervor brachte. Wer oder was hat denn alle Dinge, die Welt in ihrer Vollendung, hervor gebracht? Beſteht ſie durch ſich ſelbſt, oder iſt ſie das Kunſtwerk eines überweltlichen Weſens? In allem, was geſchieht, iſt ſo viel Uebereinſtimmung, Ordnung und Regel. Sollte dies nicht ein Beweis des Daſeyns eines Welthaumeiſters ſeyn, der die Ordnung der Naturkräfte zuſammen gefügt hat wie ein Architect die Beſtandtheile eines Hauſes? Aber warum ſollten die Naturkräfte nicht durch ſich ſelbſt wirken können, wie ſie wirken? denn durch ihr fortwährendes Zuſammenſpiel mußte doch am Ende eine Art von Gleichgewicht, und mit dieſem Gleichgewichte ſo etwas entſtehen, daß wie Regel und Ordnung erſcheint. So fragte und antwortete man im Kreiſe herum. Genau denſelben Gang ging die Speculation in ihren Erkundigungen nach dem Weſen und Wirken des menſchlichen Selbſt. Die Thatſache des Daſeyns war zwar jedem gegeben in ſeinem Bewußtſeyn; aber iſt menſchliches Daſeyn etwas anderes als eine geiſtige Blüthe der Natur, wunderſam aufgeſproßt aus der Pflanze, die wir unſern Körper nennen? Ich fühle. Ich denke. Aber was iſt Gedanke? Was iſt Gefühl?

Wenn der Stamm fällt, verwelkt die Blüthe, ſo viel der Sinn von ihr wahrnimmt. Die Todten kehren nicht wieder. Wie aber? wenn nun mein Ich in meinem Bewußtſeyn mein Geiſt, das einzige Weſentliche in meiner Menſchlichkeit wäre, das aber, was ich meinen Körper nenne, nur eine Umhüllung, unter welcher der Geiſt ſich zu höherem Selbſtbeſtand entwickeln ſoll? Auch dies läßt ſich denken. Und was läßt ſich denken, das nicht auch ein Mahl ein Menſch geglaubt hat? Wo die Weisheit weder Grund noch Boden findet, da ſchwebt die Meinung ſo lange hin und her, bis ſie ermüdet und die Stelle, über der ſie ſich ſchwebend zu halten weiß, für Grund und Boden nimmt. So mancherlei aber auch der Meinungen über die Ordnung der Welt und das Weſen der Menſchlichkeit ſind; alle endigen ſich mit dem Begriffe der Körperlichkeit oder mit dem Begriffe der Geiſtigkeit. Und nicht leicht wirſt du einen Philoſophen finden, der die Welt für ein Spiel der Naturkräfte hält, und doch ſein eignes Daſeyn als fortdauernd außer der Form der Menſchlichkeit zu denken geneigt iſt. Und noch weniger iſt es der Denkart gemäß, die ſich ſelbſt eine weſentliche Geiſtigkeit zugeſteht, am Daſeyn eines höchſten Geiſtes zu verzweifeln.

Septimius.

Und allen dieſen Meinungen, mit denen die Weiſeſten ſich ſo lange begnügt haben, ſoll ein

Ende gemacht werden durch eine genauere Bestimmung des Begriffs der Körperlichkeit?

Theophranor.

Guter Sohn, wenn es so leicht wäre, Meinungen ein Ende zu machen! Aber nicht eher, bis man den Begriff der Körperlichkeit für eben so wesenlos als nothwendig erkannt hat, kann die Speculation über mein Selbst und den Geist der Natur einen sichern Schritt thun.

Septimius.

Du versprachst dich vermuthlich, Vater. Du wolltest sagen, der Begriff der Körperlichkeit sey wesenlos und zufällig, oder nothwendig und wesentlich.

Theophranor.

Dann hätte ich in beyden Fällen etwas falsches gesagt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Was seinen Grund in der Art hat, wie uns das, was auf unser Bewußtseyn wirkt, in unsrer menschlichen Lebensform erscheint, nicht aber im Wesen dieses unbekannten Etwas; willst du das wesentlich oder wesenlos nennen?

Septimius.

Ich denke, wesenlos.

Theophranor.

Wenn du nun aber bey der vollen Ueberzeugung, daß eine Vorstellung wesenlos ist doch nicht umhin könntest, so bald du dir etwas deiner ganzen menschlichen Lebensform gemäß vorstellen willst, als in jene Vorstellung zu kleiden, soll sie dann nicht für nothwendig gelten?

Septimius.

Nothwendig? Und doch wesenlos?

Theophranor.

Wir wollen uns bald verstehen. Hast du wohl je versucht, dir das höchste aller Wesen zu vergegenwärtigen vor deiner ganzen Vorstellungskraft?

Septimius.

An dieser Tiefe habe ich oft genug geschwindelt.

Theophranor.

Du dachtest dir also ein Wesen, das du in Gefühl und Einbildung nicht fassen konntest?

Septimius.

Wie ich auch dann thue, wenn ich mir einen mathematischen Punct oder eine mathematische Linie denke, zwey Dinge, wovon das eine weder Breite noch Dicke, und das andere weder Breite, noch Dicke, noch Länge haben soll, und die ich gleichwohl nicht eben für Geister zu halten geneigt bin.

Theophranor.

Eilfertiger Zweifler!

Septimius.

Was habe ich gesagt, Vater? Etwas Ungehöriges? Etwas Uebereiltes?

Theophranor.

Der Vorwurf trift deine Schule nicht dich, das ihr vom geraden Wege seitwärts zu flüchtigen Aehnlichkeiten hinüber springt, so bald man euch auf ein Ziel führen will. Wie hätte dich sonst die Idee der Gottheit an die Vorstellung eines mathematischen Punctes erinnert? Aber du bist mir schon wieder ohne dein Wollen entgegen gekommen. Wenn ein mathematischer Punct kein Geist ist, was ist er denn? Ein Körper?

Septimius.

— Ich kann dir nicht antworten.

Theophranor.

Ist er denn etwas Wesentliches oder etwas Wesenloses?

Septimius.

Ich möchte sagen, keins von beyden.

Theophranor.

Aber die ganze unumstößliche Wissenschaft der Geometrie ruht doch auf den Vorstellungen von Punct, Linie und Begrenzung? Ein Punct ist nothwendig untheilbar, sagen mit Recht die Meßkünstler. Etwas Wesenloses, oder etwas, das du wenigstens für nichts Wesentliches gelten

lassen willst, ist also doch in unsrer Vorstellung nothwendig, wenn wir die einzige Wissenschaft lernen wollen, gegen die der Zweifel nichts vermag. —

Septimius.

Weiter! Weiter, lieber Vater;

Theophranor.

Die Geometrie ist, sollte ich meinen, ein eigentlich evidenter Beweis da wir Vorstellungen von etwas haben, das weder Geist noch Körper ist. Und diese Vorstellungen sind uns nothwendig, um den Begriff von einem Körper richtig zu fassen. Deßwegen fängt auch die Wissenschaft, die Körper ausmessen lehrt, mit Puncten, Linien, Flächen ohne Dicke, und solchen wesenlosen, für keinen Sinn erkennbaren Dingen an. Wie? wenn nun an diese seltsamsten aller Vorstellungen die Verbindung dessen, was auf unsre Sinne wirkt, mit unserm Bewußtseyn durch unsre menschliche Vorstellungsart gebunden wäre? Ich will die sogleich eine entscheidende Frage vorlegen Der Begriff von einer Gottheit reicht eben so weit über die Grenzen der Phantasie hinaus als über die Grenzen der Sinne. Nicht wahr?

Septimius.

Wer kann daran zweifeln?

Theophranor.

Der Begriff von einer mathematischen Figur, reicht auch der über die Grenzen der Sinne hinaus?

Septimius.

Das nicht; aber er fällt doch auch nicht in die Sinne. Wenn ich eine geometrische Figur zeichne und nach dieser Zeichnung demonstrire, so demonstrire ich nicht die Zeichnung. Diese kann unrichtig und mangelhaft seyn. Die Figur ist unveränderlich, vollkommen und in allen ihren Eigenschaften durch sich selbst bestimmt. Die Zeichnung ist nur eine Stüze für die Einbildungskraft, nicht eine Richtschnur.

Theophranor.

Trefflich und wahr. Für die Einbildungskraft ist also doch die geometrische Figur faßlich?

Septimius.

Wie könnte ich sie sonst ausmessen, berechnen und umgestalten oder verwandeln?

Theophranor.

Dein Verstand behandelt also, wenn du mathematisch denkst, das Wesenlose, als ob es etwas Wesentliches und Wirkliches wäre. Denn ein Nichts läßt sich doch wohl nicht ausmessen, berechnen und umgestalten?

Septimius.

So wenig Nichts jemahls Etwas werden kann.

Theophranor.

Was ist denn aber deine geometrische Figur, die du doch offenbar wie ein Etwas behandelst?

Wir sind darüber eins geworden, daß sie weder Geist noch Körper ist. Jezt muß ich bis ans Ende fragen. Ist sie Nichts oder ist sie Etwas?

Septimius.

Nichts Wesentliches, aber Etwas in meiner Vorstellung.

Theophranor.

Also vielleicht ein erträumtes Etwas, eine Erfindung der spielenden Phantasie, ein Ding aus dem Geschlechte der Sphinxe und geflügelten Pferde?

Septimius.

Du willst meiner Unwissenheit spotten.

Theophranor.

Meinst du, Lieber? Nein, ich wollte nur auch darüber eins mit dir werden, daß ein Etwas in unsrer Vorstellung, das unveränderlich, in sich selbst bestimmt, und, so bald ich mir es vorstelle, in allen seinen Theilen, Verhältnissen und Eigenschaften nothwendig ist, unmöglich eine Erfindung der Phantasie seyn kann, die alles Zufällige willkührlich gestaltet. Wenn wir also die zweydeutigen Begriffe von Nichts und Etwas einmahl fahren lassen und uns nur deutlich machen wollen, was denn eine geometrische Figur im Verhältnisse zu unsern übrigen Vorstellungen ist; wie würdest du deine Erklärung, oder Beschreibung, oder Definition anfangen?

Septimius.

Gieb mir die deine! Wir werden uns schneller verstehen.

Theophranor.

Denkst du dir unter einer reinen geometrischen Figur, sie sey von welcher Art sie wolle, etwas anderes als eine Begrenzung des leeren Raums in unsrer Vorstellung?

Septimius.

Ganz und gar dies. Aber jezt dürfte ich wohl einmahl fragen. Was ist denn der leere Raum in unsrer Vorstellung? Ist er mehr als ein Nichts?

Theophranor.

Du hast dir selbst im voraus geantwortet. Was von der geometrischen Figur als einer Begrenzung des leeren Raumes gilt, das gilt von dem Raume überhaupt. Aber nicht Alles, was in der unbegrenzten Vorstellung des Raumes enthalten ist, läßt sich anwenden auf den begrenzten Theil desselben, den wir eine Figur nennen. Die Berichtigung des Begriffes vom Raume, einer so wüsten und Wesenlosen Vorstellung, der man nicht zutrauen sollte, daß sie das zweyte Zeichen der Wahrheit ist, muß uns über den steilsten der Hügel helfen, die wir zu übersteigen haben, ehe wir die Grenzscheidung der Einsicht und des Glaubens entdecken. Verstehen wir einmahl zur Genüge, was

der Raum iſt, in welchem wir Alles, was unſer Sinn faſſen kann, als vorhanden denken; ſo haben wir wenig oder keine Mühe, uns zu verſtändigen über den verwandten Begriff der Zeit, in welcher wir Alles, was geſchieht, als geſchehend denken.

Septimius.

Und was gewinnen wir dadurch zur Antwort auf die Fragen, um deren willen ich deine Belehrung ſuchte?

Theophranor.

Wenn du in Gedanken den Begriff einer Gottheit vollenden willſt, denkſt du ſie dir nicht als überall vorhanden, unbeſchränkt durch irgend einen Raum, unentſtanden und ewig? Und wenn du dein eignes Selbſt als ein geiſtiges Weſen denken wilſt, giebſt du ihm in deiner Vorſtellung Figur und Umriß?

Septimius.

Dahin alſo führt der Weg durch die Wüſte! Jetzt folge ich dir mit der ganzen Kraft meiner Aufmerkſamkeit auf jedem Schritte.

Theophranor.

Erinnerſt du dich genau des erſten Zeichens der Wahrheit?

Septimius.

Es war der Beweis des Daſeyns von Etwas außer mir durch das Bewußtſeyn meines Selbſt.

Theophranor.

Ob dieses möglich ist, das würde es denn seyn, was uns das dritte Zeichen der Wahrheit lehren müßte. Der Sinn als Sinn empfängt nur Eindrücke. Eindrücke sind der Inhalt unsrer Erfahrung, das Menschlich-wirkliche von dem, was wir als vorhanden annehmen. Da ist etwas! sagt mein Bewußtseyn, so bald einer meiner Sinne berührt wird. Was ist denn das? fragt der Verstand, und darauf antwortet der Sinn: Das, was ich fühle. Die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen und durch Erfahrung kennen, dieses Echo des Unbekannten außer uns, ist Wirklichkeit des Gefühls. Mein Gefühl beurtheile ich, wenn ich glaube erfahrungsmäßig ein Ding zu beurtheilen.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da das Verhältniß, das ich, nach deiner Lehre, statt des Wesentlichen erkenne? Willst du das Gefühl der Sinne ein Verhältniß nennen?

Theophranor.

So fragt nur der, wer mich verstanden hat. Unsre Gedanken sind einander bis zum Berühren nahe, mein Sohn. Wie kann ich mir, wenn ich meine Sinne um Rath frage, das Verhältniß eines Dinges zu meiner Erkenntnißkraft denken? Weißt du mehr davon zu sagen, als: Ein Mahl, in

so fern dieses Verhältniß bestimmt wird durch das Wesen des unbekannten Etwas, das auf mich wirkt; und zweytens, in so fern es bestimmt wird durch meine menschliche Empfänglichkeit, wodurch ich fähig bin, etwas außer mir zu vernehmen?

Septimius.

Ich selbst; das, was ich erkenne; und die Art, wie ich es erkenne: — das ist freylich der Inbegriff alles Wissens.

Theophranor.

Dies als unbezweifelt voraus gesezt; hoffst du durch den Sinn das Verhältniß eines Dinges zu dir zu erkennen, in so fern es durch das Wesen des unbekannten Etwas bestimmt wird, das auf dich wirkt?

Septimius.

Wie wäre dies möglich? Da müßte ich, was undenkbar ist, aus meinem Selbst und meiner Empfänglichkeit heraus in das Wesen des unbekannten Etwas übergehen. Ich weiß ja von nichts als von Eindrücken. Mein Gefühl ist meine Welt.

Theophranor.

Also bleibt uns statt des Verhältnisses der Dinge zu uns, in so fern es durch das innere und unbekannte Wesen derselben bestimmt wird, nichts zu erkennen übrig, als das Ende dieses Verhältnisses, d. h., der Eindruck, das Gefühl. Aber die zweyte Bestimmung des Eindrucks, die von

meiner Empfänglichkeit abhängt, was ſollen wir von der denken? Sollte ſie nicht etwas von dem Eindrucke ſelbſt Verſchiedenes ſeyn?

Septimius

Wenn ſie es wäre, ſo kommt es noch darauf an, ob wir ſo etwas unterſcheiden können.

Theophranor

Unterſcheidet der Verſtand nicht ſogar ſich ſelbſt von Allem, was wir verſtehen?

Septimius.

Woher hätten wir ſonſt den Begriff Verſtand?

Theophranor.

Sollte er nicht eben ſo unſre ganze menſchliche Vorſtellungsart unterſcheiden können von Allem, was wir uns vorſtellen?

Septimius.

Undenkbar iſt es nicht.

Theophranor.

Wie? wenn nun die Vorſtellungen von Raum und Zeit, deren wir nicht überhoben ſeyn können, ſo bald wir einen Gegenſtand vor unſrer Faſſungskraft vergegenwärtigen wollen, nichts anderes wären als das ſelbſteigene Werk unſrer Faſſungskraft, entſprungen aus dem Verhältniſſe unſrer Empfänglichkeit zu dem, was wir als Bild und Eindruck empfangen?

Septimius.

Wie? Raum und Zeit wären —

Theophranor.

Wesentlich und an sich Nichts, für unsre Menschenvernunft aber in Bezug auf unsre Sinne zwey Vorstellungen, die wir als Etwas zu denken nicht umhin können, weil sie, wenn der Ausdruck gelten soll, die Form sind, in welcher unser Bewußtseyn das Bild von Etwas durch die Sinne empfängt. So bald ein Eindruck die Vorstellung von einem Dinge in uns erregt, denken wir dieses Ding unvermeidlich als einen Körper, d. h., als ein Etwas, das begrenzt ist durch den Raum, in dem es seine Stelle einnimmt. Versuchen wir aber, nachdem wir einmahl durch Sinnengefühl die Vorstellungen von einem Etwas im Raume, d. h., von wirklichen Körpern, gewonnen haben, uns dieser Vorstellungen zu entschlagen und alles Sinnlich-wirkliche wegzudenken: so bleibt der Raum, als ein Behälter der ganzen Sinnenwelt, leer und wesenlos und doch so vor unserm Bewußtseyn stehen, als wäre er Etwas.

Septimius.

Und die Zeit?

Theophranor.

Ist eine ähnliche, nur noch feinere und unsrer menschlichen Fassungskraft noch inniger angehörige Vorstellung. Des Raums kann ich nicht

entbehren, so bald ich mir in der Sinnenwelt ein Etwas vorstellen will. In ihm liegt Alles, was Ausdehnung und Gestalt hat. Was ich mir aber in meinem Gefühle nicht als ausgedehnt und gestaltet denken kann, meine Freude, meinen Schmerz und Alles, was in meinen Vorstellungen geistig, d. h., mir selbst angehörig, also kein Bild im Raume ist, dessen bin ich mir doch nicht anders bewußt als in der Zeit. Freude folgt auf Leid, Leid auf Freude, Gefühl auf Gedanken, Gedanke auf Gefühl, und wie die Wellen eines Stroms einander treiben, so treibt eine Vorstellung die andere vor meinem Bewußtseyn. Und wenn ich im Gedächtnisse noch so viel Bilder und Begriffe auffammle; um mir ihrer bewußt zu werden, muß ich sie hervor rufen eins nach dem andern. Oder bist du dir einer Vorstellung bewußt, die Alles in Allem, was du kennst, vor deiner ganzen Fassungskraft, nicht im allgemeinen Begriffe, vergegenwärtigte?

Septimius.

Das nicht. Aber ich kann mir doch Vieles zugleich vorstellen.

Theophranor.

So wie du einen Feuerkreis in der Luft siehst, wenn du eine glühende Kohle schnell im Kreise herum bewegst. Versuch' es, wenn du Vieles zugleich dir vorzustellen glaubst, dir das Bild oder das Gefühl davon zu verdeutlichen! Wie fängst du es an?

Septimius.

Freylich durch Zerlegung des Einen Bildes in mehrere Bilder, des Einen Gefühls in mehrere Gefühle.

Theophranor.

Und wenn du dir die Vorstellung der Zeit verdeutlichen willst, zerlegst du sie nicht eben so in Stunden, Augenblicke und Zeittheilchen?

Septimius.

Nicht anders.

Theophranor.

Ein Unterschied aber findet sich doch bey der Verdeutlichung des Zeitlichen und der Zeit selbst. Wenn du ein Bild in seine Theile zerlegst, so schwindet vor deinem Bewußtseyn die Vorstellung des Ganzen um so weiter weg je deutlicher dir in einem Augenblicke die Vorstellung des Theiles wird. Aber wenn du die Zeit in Stunden, Minuten und so weiter hinab eintheilst, verschwindet dabey die Vorstellung der allesumfassenden Zeit selbst?

Septimius.

Unmöglich. Die kann mir nie verschwinden, oder ich müßte überhaupt aufhören, Vorstellungen zu haben. Denn jede Vorstellung folgt ja auf eine vorher gehende.

Theophranor.

Du denkſt dir alſo die Zeit, in ſo fern die Vorſtellung davon nie vor deinem Bewußtſeyn verſchwindet, als etwas Bleibendes, und doch, in ſo fern jeder Augenblick ſeinen Vorgänger verſchlingt und mit dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge die Zeit ſelbſt abläuft und unaufhörlich aus Gegenwart zur Vergangenheit wird, als etwas Hinfließendes und Verſchwindendes. Wie vereinigſt du dieſe widerſprechenden Vorſtellungsarten?

Septimius.

Ich ſchwindle zurück vor beyden. Aber widerſprechen ſie einander wirklich?

Theophranor.

Wirklich? Iſt denn die Zeit etwas Wirkliches? Und kann da ein Widerſpruch Statt finden, wo eine Vorſtellung aus der Möglichkeit, Vorſtellungen zu haben, entſpringt?

Septimius.

Aber haſt du denn ſchon bewieſen, Vater, daß die Zeit eine ſolche Vorſtellung iſt? Und wie willſt du, wenn du auch dies ſollteſt beweiſen können, den Begriff der bleibenden Vergänglichkeit retten?

Theophranor.

Der rettet ſich ſelbſt. Um aber zu ſehen, wie, muß man ſich freylich überzeugt haben, daß Raum und Zeit das ſind, wofür ich ſie ausgab.

Mir den Beweis zu erleichtern, traf ich von weiten die Einleitung. — Wir wollen anfangen mit dem Raume. Was war es, das Orpheus im Traume erfuhr, als er sich des Daseyns von Etwas außer ihm bewußt blieb, nirgend aber Gestalt und Körper entdeckte?

Septimius.

Was er erfuhr? Ich ahnde es; aber —

Theophranor.

Du traust deiner Ahndung nicht? Hältst du es für nothwendig, daß jede mögliche Vorstellungsart die Verknüpfung zwischen Sinn und Körperlichkeit so mit sich bringen müsse wie unsre menschliche Vorstellungsart?

Septimius.

Nothwendig mag es freylich nicht seyn. Aber —

Theophranor.

Nun? Aber —

Septimius.

Aber ich fasse noch weniger, was die Welt, die mir durch meine Sinne bekannt wird, irgend seyn soll, wenn sie keine Körperwelt ist. Sonne, Mond und Sterne, diese Erde mit ihren Pflanzen und Steinen und Allem, was ich auf ihr sehen und greifen kann, alle diese Dinge wären vielleicht keine Körper? Was sind sie denn? Geister? Also Geister, die, wie die Planeten, ihre regelmäßigen

Bahnen um einen Mittelpunct beſchreiben! Geiſter, die, wie die Pflanzen, wachſen, blühen und Samen tragen! Geiſter, die ſich ſchmelzen laſſen, wie die Metalle! Denn von weſenloſen Vorſtellungen, wie mathematiſche Figuren ſind, iſt jezt die Rede nicht. Das Weſentliche der Dinge, das innere Etwas der Natur, muß es nicht Körper oder Geiſt ſeyn?

Theophranor.

Ich weiß nicht.

Septimius.

Bin ich wieder voreilig geweſen?

Theophranor.

Du biſt nicht der Erſte, der mit den Sinnen philoſophiren wollte, wenn ſeine Vernunft nicht fertig genug mit der gehörigen Antwort war. Was ein Körper als Körper iſt, das war es, was wir jezt zu beſtimmen verſuchen wollten. Was die für uns nicht anders als körperlich erkennbare Natur in ihrer Innerlichkeit iſt, bleibt uns nothwendig verborgen. Darüber waren wir einverſtanden. Woher denn nun deine ſkeptiſchen Fragen? Du ſtellſt dem Begriffe der Körperlichkeit den Begriff der Geiſtigkeit ohne Vorrede ſo entgegen, als höbe einer den andern nothwendig auf und als läge zwiſchen beyden kein Drittes. Haſt du in den wenigen Wahrheits-Elementen, über die wir uns verglichen haben, Berechtigung

zu

zu ſolch einem Gegenſaze gefunden? Weißt du, was ein Geiſt iſt?

Septimius.

Beſchäme mich nicht weiter!

Theophranor.

Wenn wir alſo nicht wiſſen und möglicher Weiſe nie erfahren können, was das Weſen und der Urſtoff der Natur ſind, können wir denn daraus, daß uns die ganze Natur körperlich erſcheint, den Schluß ziehen, ihr Weſen und Urſtoff ſeyen eine Summe von Körpern?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Alſo bleibt uns die Vorſtellung offen, daß die Welt für anders erkennende Weſen innerlich dieſelbe Welt und doch in ihrer Erkennbarkeit keine Körperwelt ſeyn kann. Was würde ſie denn für uns ſeyn, wenn wir die Vorſtellung des Raums nicht hätten? Kannſt du dir einen Körper denken, der keine Stelle im Raume einnähme?

Septimius.

Unmöglich.

Theophranor.

Und wenn du in der Zertheilung des zuſammen Geſezten ſo weit fortfährſt, bis der ermatteten Phantaſie die Flügel ſinken und der Ver-

ſtand Halt macht, damit vor der menſchlichen Faſſungskraft doch Etwas übrig bleibe; wenn du dir, wie Democrit und Epicur, eine Atomen-Welt vorſtellen willſt: nimmt nicht auch der Atom eine Stelle im Raume ein?

Septimius.

Was iſt, muß irgend wo ſeyn.

Theophranor.

Meinſt du? Wie? wenn nun dieſer unwiderſprechlich ſcheinende Grundſaz nur im Bezuge auf unſre Sinnenwelt wahr wäre, und richtig ausgedruckt, ſo lauten müßte: „Was körperlich iſt, d. h., was ich mir vor meiner ganzen Faſſungskraft vergegenwärtigen will, muß irgend wo ſeyn?“

Septimius.

Vater, mir fängt an bange zu werden bey deinen Abtrennungen des Weſentlichen von dem Weſenloſen. Denn was nicht irgend wo iſt, das iſt nirgends. Und was nirgends iſt, iſt das Etwas? Hängt der Begriff vom irgend wo am Begriffe der Körperlichkeit; wo ſind denn die geiſtigen Weſen, die ich doch als möglich denken ſoll? Wo iſt die Gottheit, an die du glaubſt?

Theophranor.

Ueberall oder nirgends, wie du willſt.

Septimius.

Wie ich will?

Theophranor.

Die Vernunft steht freylich verlassen da, wenn sie den Begriff des Raums übersteigt. Da ist der Punct, wo wir nichts mehr fassen und begreifen und uns doch so fühlen, als ob wir wenigstens Etwas fassen und begreifen müßten. Denke ein Mahl aus allen den Fragen, die du jezt gethan hast, die Begriffe von irgend wo und nirgends heraus! Sind es dann noch Fragen?

Septimus.

Ich habe also nicht vernünftig gefragt?

Theophranor.

Sehr vernünftig Aber ich kann dir kein vernünftiges Ja oder Nein antworten, weil ich ein Mensch bin wie du. Solcher vernünftigen Fragen, für die kein vernünftiges Ja oder Nein möglich ist, giebt es mehr als Eine. Sie kennen zu lernen, und zu begreifen, warum sie unbeantwortlich sind, ist eins von den großen Zielen, zu denen die Abtrennung des Wesentlichen von dem Wesenlosen uns führen wird. Fragst du mich: Wo ist die Gottheit? so schließest du die Begriffe von Raum und Gottheit zusammen, wie es die Dürftigkeit der menschlichen Fassungskraft gestattet. Will ich dir eben so dürftig und menschlich antworten, so sage ich: Die Gottheit ist überall. Du wirst glauben, mich verstanden zu haben, und doch bedeckt meine Antwort nur einen Widerspruch; denn das Daseyn eines Wesens, das über-

all iſt, hebt das Daſeyn jedes andern Weſens auf. Warum? Weil es eine Grundbeſtimmung des Raums iſt, daß Zweyerley nicht an Einer Stelle, folglich wenn Ein Weſen überall iſt, überhaupt nur Ein Weſen ſeyn kann. Sind aber Raum und Körperlichkeit angehörige Begriffe meiner menſchlichen Sinnesart, die gar nichts mehr bedeuten, wenn von übersinnlichen Weſen die Rede iſt, ſo kann ich eben ſo vernünftig antworten: Die Gottheit iſt nirgends; das heißt, die Begriffe von Gottheit und Raum ſind unverträglich. Wo iſt die Gottheit? würde denn etwa ſo viel heißen als: Iſt ein Geiſt rund oder eckig? —

Septimius.

Mir geht eine neue Sonne auf.

Theophranor.

So muß ich ſorgen, daß ſie nicht wieder untergehe. Um alſo die wüſte Vorſtellung des Raums ſo zu bezeichnen, daß der Verſtand in ihrer Weſenloſigkeit ſich nie wieder verirre; ſage mir zuerſt, iſt ſie ein bloßer Begriff, oder iſt ſie mehr?

Septimius.

Ein Begriff? Das iſt ſie freylich. Aber ein bloßer Begriff? Was ſoll dies ſeyn? Hat nicht jeder Begriff in etwas ſeinen Grund?

Theophranor.

Das wird das dritte Zeichen der Wahrheit lehren. Jeder Erfahrungsbegriff hat ge-

wiß in etwas ſeinen Grund. Geſichtsbegriffe, Gehörsbegriffe und alle Gefühlsbegriffe, ſie mögen Nahmen haben wie ſie wollen, ſtüzen ſich auf das, was wir ſahen, hörten und auf irgend eine Art fühlten. Sollte der Begriff vom Raume auch ſo ein Erfahrungs- und Gefühlsbegriff ſeyn?

Septimius.

Und warum nicht?

Theophranor.

Wenn du dem Urſprunge deiner Begriffe von Ton, Farbe, Geruch u. ſ. w. nachgehſt; denkſt du nicht in dieſen Begriffen gewiſſe allgemeine Eigenſchaften von dem, was deine Sinne wirklich berührte?

Septimius.

Nichts anderes.

Theophranor.

Und wenn du im Beſitze allgemeiner Begriffe von einer Leyer, einer Roſe und ähnlicher Dinge oder Sachen biſt, denen du die Eigenſchaften von Ton und Farbe beylegſt; haſt du nicht dieſe Sachbegriffe eben ſo wie jene Eigenſchaftsbegriffe aus Gefühlen, Eindrücken und Berührungen entwickelt?

Septimius.

Woher ſollte ich ſie ſonſt haben?

Theophranor.

Alle Erfahrungsbegriffe, deren ich mir bewußt bin, bezeichnen entweder ein wirkliches Ding oder die wirkliche Eigenschaft eines Dinges. Bist du dir anderer bewußt?

Septimius.

In diesem Augenblicke nicht. Aber könnte es nicht seyn, daß mir nachher andere einfielen?

Theophranor.

So lange dein Verstand bleibt, was er ist, wirst du keine höhern Classenbegriffe finden als die von einem Dinge und einer Eigenschaft. Denn um zu denken, mußt du immer damit anfangen, etwas zu denken; und soll dieses Etwas kein todter Begriff bleiben, so mußt du es beurtheilen, d. h, es so oder anders denken. Was man im Wörterbuche der Erfahrung zuweilen auch Verhältniß nennt, und was nie so genannt werden sollte, ist einerley mit dem, was in der üblichen und richtigern Sprache Eigenschaft heißt. So sagt man: „Der Mensch verhält sich so und so zum Thiere; Griechenland verhält sich so und o zum Reiche der Römer.“ Damit will man nichts ausdrucken als die Eigenschaften, wodurch der Mensch und das Thier, Griechenland und das Reich der Römer einander ähnlich oder von einander verschieden sind. Oder denkst du dir etwas anderes dabey?

Septimius.

Du haſt bewieſen, daß ich mir nichts anderes dabey denken kann. Aber warum ſoll denn das Wort Verhältniß in dieſem Sinne nicht gelten?

Theophranor.

Das wird ſich gelegentlich zeigen. Wenn wir den Raum im Verhältniſſe zur Erfahrung denken, ſo hat das Wort Verhältniß ſeinen rechten Sinn Was bedeutete denn nun der Begriff des Raums, wenn er ein Erfahrungsbegriff wäre? Eine Eigenſchaft oder ein Ding?

Septimius.

Eine Eigenſchaft? Das paßt nicht.

Theophranor.

Nicht wahr? Denn den Raum ſtelle ich mir vor als etwas, das alle ſubſtabare Dinge in ſich ſchließt, als die lezte Einfaſſung, den Rahmen zu allen Bildern der Welt. Eine Eigenſchaft, die alle Dinge in ſich ſchließt! Was heißt das geſagt?

Septimius.

Nichts.

Theophranor.

Den Raum ſtelle ich mir nothwendig als etwas Unendliches und Unbegrenztes vor. Wollte ich als möglich annehmen er hörte irgend wo auf ſo fragte ſich: Was hebt denn da an, wo der Raum auf-

hört? Da müßt' ich mir einen [illegible]ten Raum vorstellen; und mit diesem würde es mir eben so gehen wie mit dem alten. Etwas Leereres als das Leere faßt keine Vorstellungskraft. Was bedeutet denn aber eine unendliche und unbegrenzte Eigenschaft endlicher und begrenzter Dinge, wie wir sie durch Eindruck und Gefühl kennen lernen?

Septimius.

Nichts.

Theophranor.

Faßest du überhaupt, wie wir die Vorstellung des Unendlichen gewinnen können durch das Anschauen des Endlichen und Begrenzten?

Septimius.

Vielleicht dadurch, daß ich mir verstandesmäßig von Allem, was ich denke, das Gegentheil denken, und so durch den Begriff der Grenze den Begriff des Unbegrenzten, durch den Begriff der Zeit den Begriff der Ewigkeit gewinnen kann.

Theophranor.

Meinst du? Da folgte denn doch, daß unsre Vorstellungen von Raum und Zeit nichts mehr als Begriffe wären? Denn daß sie keine sichtbaren und greiflichen Dinge sind, wie die Blumen, von deren Gestalt, Farbe und Duft, so wie ich sie sehe und fühle, ich die allgemeinen Begriffe von Gestalt, Farbe und Duft, so wie ich sie den-

ke, gewinnen kann, darüber giebt es doch meines Wissens keinen Streit. Wenn also der Raum kein wirkliches Ding in der Erfahrung ist, und ich dennoch meine Vorstellung vom Raume verstandesmäßig aus dem Eindrucke des Wirklichen abgezogen haben soll, so muß diese Vorstellung nichts weiter als ein Begriff seyn. Denn durch den Verstand gewinne ich nur Begriffe.

Septimius.

Und dann, willst du sagen, müßte Alles, was vom Raume wahr ist, auch von einem bloßen Begriffe wahr seyn können?

Theophranor.

Nach dem ersten Grundgesetze des Menschenverstandes. Was ist aber ein Begriff? Eine einfache Verstandesvorstellung, die etwas Körperliches bedeuten kann, aber nichts Körperliches ist. Begriffe kann ich summiren, vergleichen und ordnen; aber einen Begriff wie einen Körper behandeln, ihn eintheilen, Figuren in ihm beschreiben, kannst du auch das?

Septimius.

Den Raum theile ich freylich ein, und beschreibe in ihm alle Figuren der Geometrie.

Theophranor.

Also ist er in deiner Vorstellung mehr als Begriff. Wie dein Sinn jedem Erfahrungsbe-

griffe einen Eindruck der Wirklichkeit unterlegt, so stützt der Begriff vom Raume sich auf eine Vorstellung, die, — was meinst du, daß sie möglicher Weise seyn kann?

Septimius.

Ich meine, nichts. Ich erwarte deinen Aufschluß.

Theophranor.

Erinnerst du dich nicht mehr, daß ich ihn dir im voraus gegeben habe? Da Wahrheit nicht Eigenschaft eines Dinges an sich, sondern das Verhältniß aller Dinge zu unsrer Fassungs- und Vorstellungskraft ist, so läßt sich, sagte ich dir, dieses Verhältniß nur auf zweifache Art denken: Ein Mahl, in so fern es bestimmt wird durch den unbekannten Grundstoff desjenigen, das für uns ein Ding wird; zweytens, in so fern der Eindruck, den wir empfangen, bestimmt wird durch die Art, wie wir ihn empfangen, das heißt, durch unsre Fassungskraft selbst. Vom Wesen der Dinge an sich können wir möglicher Weise nie etwas erfahren, folglich auch nie etwas Nothwendiges in ihrer Einwirkung erkennen. Was auch immer für ein Bild mir sichtbar, was immer für ein Etwas mir fühlbar werden mag; ich kann denken, es wäre anders, als es mir erscheint und fühlbar wird. Aber die Bestimmungen des Eindrucks durch meine eigne Fassungs- und Vorstellungskraft werde ich mir als nothwendig denken müssen,

weil ich die Kraft, durch die ich den Eindruck faſſe, nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Eindrucks ſelbſt für mich wegzudenken. Denn von einer andern Faſſungskraft als der meinigen habe ich keinen Begriff. Du haſt mich verſtanden?

Septimius.

Vollkommen.

Theophranor.

Von welcher Art müſſen alſo die Vorſtellungen ſeyn, die ich für nothwendig annehmen muß?

Septimius.

Gewiß nicht von der Erfahrungsart. Denn jeder Eindruck iſt zufällig. Ich kann ihn mir ganz wegdenken, oder ihn anders denken, oder an ſeiner Stelle einen andern.

Theophranor.

Kannſt du auch mit deinen geometriſchen Vorſtellungen ſo verfahren? Kannſt du dir einen Punct, eine Linie und irgend eine Figur mit andern als denjenigen Beſtimmungen denken, die dir mit der bloßen Vorſtellung dieſer weſenloſen Dinge gegeben ſind? Kannſt du dir irgend ein Dreyeck als möglich denken, es ſey gezogen wie es wolle, deſſen drey Winkel nicht gleich wären zwey rechten Winkeln?

Septimius.

Daher alſo die Untrüglichkeit der Meßkunſt!

Theophranor.

Woher?

Septimius.

Was geometrische Wahrheit heißt, ist das wundersame selbsteigne Werk meiner Fassungskraft. Es anders denken als ich es denke, würde heißen, meine Fassungskraft selbst wegdenken, das heißt, überhaupt aufhören zu denken.

Theophranor.

Du bist auf dem Wege, mein Sohn. Aber hüthe dich, daß du nicht Begriffe verwechselst, die eben durch die Möglichkeit unsrer Vorstellungsart geschieden sind. Aufhören geometrisch zu denken, heißt noch nicht, überhaupt aufhören zu denken. Alle Bestimmungen, die der Ausdruck der Welt in unsrer Vorstellung durch unsre Vorstellungskraft erhält, dürfen freylich einander nicht widersprechen. Thäten sie dies, so würden wir von einer Seite für möglich annehmen, was von der andern Seite als unmöglich erschiene. Dann würde die Zusammenstimmung aller unsrer Vorstellungen im Bewußtseyn wegfallen. Ein regelloses Gedanken- und Empfindungs-Chaos könnte uns übrig bleiben, von Wahrheit und Irrthum aber nie unter Menschen die Rede seyn. Was thun wir aber, so wie wir wirklich fühlen und denken, wenn wir zwischen Gefühl und Gedanke einen Widerspruch zu finden meinen? Wir sezen als nothwendig vor-

aus, daß dieser Widerspruch nur vermeintlich sey und sich heben lassen müsse, und thun, was an uns ist, um ihn zu heben. Siehe den Mond an, wenn er aufgeht, und wenn er hoch am Himmel steht! Das Auge scheint dir zu sagen: „Ich sehe ihn größer beym Aufgange.“ Und wenn du mit demselben Auge durch Beyhülfe eines Werkzeuges den Winkel ausmißt, unter dem du den Mond erblickst, so findest du ihn gleich groß, er mag hoch stehen oder niedrig. Da scheint nicht nur das Gefühl dem Gedanken, sondern der reinste und schönste unsrer Sinne sich selbst zu widersprechen. Duldet der Verstand den Gedanken eines solchen Widerspruchs? Unter keiner Bedingung. Er nimmt lieber die Schuld des Irrthums auf seine eigne Rechnung, und erkennt für einen Fehlschluß was er dem Auge nicht abläugnen kann. So erheblich für unser ganzes Fühlen und Denken ist die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungskraft mit sich selbst. Aber daraus, daß das Vernünftige sich nicht widersprechen darf, folgt nicht, daß jede Vorstellung unsrer ganzen Vorstellungskraft genügen müsse. Was der Sinn faßt, muß dem Verstande recht seyn. Aber der Verstand kann Begriffe entwerfen, die kein Sinn begünstigt. Und so wäre wohl gar möglich, daß im Innersten unsers Bewußtseyns Etwas, das aber freylich nicht so wie die Dinge dieser Welt Etwas heißen kann, dem Verstande eben so unbegreiflich als dem Sinne unfaßlich, und dennoch so wahr wäre als wir selbst sind.

Septimius.

Wieder eine Abſcheidung, von der ich noch nichts hörte in meinen Schulen.

Theophranor.

Haſt du eine Erinnerung dagegen?

Septimius.

Keine, die mir jetzt einfiele. Aber wohin wird ſie uns führen in Bezug auf die Vorſtellung des Raums?

Theophranor.

Vorläufig zu einer richtigern Beurtheilung des Begriffs der Nothwendigkeit, den ich von der Vorſtellung des Raums nicht abtrennen kann. So bald ich mir Etwas denke und die Vorſtellung davon vor meiner ganzen Faſſungskraft vergegenwärtigen will, muß ich es mir nothwendig vorſtellen als irgendwo vorhanden. Was aber irgend wo iſt, nimmt das nicht eine Stelle ein? Und eine Stelle, was iſt ſie anders als ein Theil des Raums, der Alles in ſich begreift, was ich mir denke als irgend wo vorhanden?

Septimius.

Ich kann dir nicht widerſprechen, Vater. Aber was hab' ich denn für einen Grund, anzunehmen, daß dieſe Denkart an meine menſchliche Faſſungskraft gebunden ſey? Wenn ich mir ein Weſen nicht ſinnlich vergegenwärtigen, wenn ich nichts weiter als es mir denken will, muß ich

dann nicht eben ſo nothwendig annehmen, es ſey irgendwo, als wenn ich es mit Sinn und Einbildung faſſen will?

Theophranor.

Ohne Bedenken, ſo lange du dich noch nicht überzeugt haſt, daß der Begriff des innern Seyns, der mehr als das Aeußere der Körperwelt bedeutet, nicht nothwendig verbunden iſt mit der Vorſtellung des Raums. Aber fragte ich dich nicht ſchon ein Mahl, ob du dein eignes inneres Seyn, dein Bewußtſeyn, ausmeſſen könnteſt?

Septimius.

Jezt ſeh' ich wieder Licht.

Theophranor.

Was du nicht ausmeſſen kannſt, hat weder Umfang noch Ausdehnung. Was weder Umfang noch Ausdehnung hat, iſt kein Körper. Was kein Körper iſt, nimmt keine Stelle ein. Denn eine Stelle iſt nichts anderes als der nothwendige Umriß des Körperlichen in meiner Vorſtellung. Was aber keine Stelle einnimmt, iſt das im Raume?

Septimius.

Eine Stelle iſt ein Theil des Raums.

Theophranor.

Und der Begriff von irgendwo, bedeutet er etwas anderes als eine Stelle im Raume?

Septimius.

Er kann nichts anderes bedeuten.

Theophranor.

Was folgt daraus? Daß du entweder den Begriff der Körperlichkeit für unerlaßlich annehmen, das heißt, dir dich selbst in deinem Bewußtseyn in geometrischer Form als rund oder eckig vorstellen, oder, wenn dir dieses dein Bewußtseyn selbst unwidersprechlich verbiethet, den Begriff des Raums und des irgendwo nicht als unabtrennlich an den Begriff des innern Seyns gebunden denken mußt.

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich mich je in diese geläuterte Denkart finden werde. Mein Selbst, mein Bewußtseyn, ist es nicht irgendwo? ist es nicht eingefaßt in meinen Körper?

Theophranor.

Was ist denn dein Körper?

Septimius.

Ein Körper; was für einer, thut nichts zur Sache.

Theophranor.

Weißt du gewiß, daß dein Selbst, dein Bewußtseyn unabtrennlich an diesen Körper gebunden ist?

Septimius.

Es ist verbunden mit ihm, so lange ich mich meines Daseyns zu besinnen weiß. Was soll mich bewegen, anzunehmen, daß es auch ohne ihn bleiben und bestehen könne?

Theophranor.

Was dich bewegt, dich selbst für mehr als Körper zu halten. Von Gründen des Glaubens ist die Rede noch nicht; nur vom Gedanken der Möglichkeit. Als Körper erscheint mir Alles, was meine Sinne als Etwas berührt, Alles, was sich als vorhanden außer mir meiner ganzen Fassungskraft anpaßt. Was in mir, meinem Ich und Selbst ist, erscheint mir nicht; es ist unvorstellbar und muß es seyn, weil ich nur kraft meiner selbst mir Etwas vorstellen, meines Selbst aber mich nie entäußern kann. Dieses Unvorstellbare nenne ich Geist, Etwas, wovon ich, wenn auch nichts weiter, doch so viel behaupten kann, daß es nicht Körper ist, so gewiß es überhaupt ist, d. h., so gewiß ich bin. Denn Ich und Es ist hier einerley. Dieses Unbegreifliche und Unvorstellbare, dem mein Verstand nur aus Dürftigkeit den Begriff des Etwas anpaßt und es dadurch mit dem, was mir als Körper erscheint, in eine Classe ordnet, dieses mein Selbst und Ich hat Vorstellungen, ist aber keine Vorstellung. Mit Allem, was es sich vorstellt, ist es verbunden. So ist es verbunden mit der Welt als einer

Körperwelt. So iſt es verbunden mit einem Theile der Welt, der ſich meinen Gefühlswerkzeugen zugeſellt, und durch ſie, durch ein unauflösliches Geheimniß der Natur, den Einfluß meiner Lebenskraft empfangen hat und mein Körper heißt. Was Lebenskraft iſt, weiß ich ſo wenig als was Bewußtſeyn iſt. Denke ich aber von dem Organen-Baue, in welchem ich körperlich lebe, meine Lebenskraft weg, ſo iſt er mir ſo fremd wie jeder andere Körper. Ich lebe in ihm, und bin mit ihm im Raume. Aber mein Selbſt, mein Bewußtſeyn iſt nicht im Raume. Durch ſeine Verbindung mit meiner Lebenskraft iſt es, ich weiß nicht wie, abgetrennt von der übrigen Welt, als wäre es eingeſchloſſen in meine Körperform, aber nur als wäre es.

Septimius

So geiſtig hat ſelbſt Plato den Begriff der Geiſtigkeit nicht entworfen.

Theophranor.

Und du, mein Sohn, hätteſt mir jetzt noch keine Erläuterung abgewinnen ſollen, auf die ich dich nur vorbereiten wollte. Verſtumme mit mir noch ein wenig vor dem Geheimniſſe der Natur, wodurch es uns möglich iſt, körperlich zu leben! Wir leben. Wir ſind uns unſers Selbſt bewußt, und dieſes Bewußtſeyn entzieht ſich jeder Vorſtellung der Körperlichkeit. Mehr bedarf es nicht um zu beweiſen, daß die Vorſtellung des Raums,

die alles Körperliche in sich schließt, nichts mehr als eine Vorstellung, und zwar eine solche ist, die aus unsrer Vorstellungskraft selbst hervor geht, nicht als ein Begriff, sondern als etwas Gleichsam-Anschauliches, das unser Verstand behandeln kann als ob es etwas Wirklich-Anschauliches wäre.

Septimius.

War der Beweis, den du gabst, ein Schluß?

Theophranor.

Ein Schluß, der fest steht, wenn alle Erfahrungsschlüsse wanken. Alle Bestimmungen, die wir dem Raume und seinen Abschnitten, den geometrischen Dimensionen, beylegen, denken wir als nothwendig und unveränderlich. Kein Erfahrungsbegriff wird mit seinen Bestimmungen anders als zufällig und veränderlich gedacht, weil ich mir immer vorstellen kann, daß Alles und Jedes in der Erfahrung sich anders verhielte als es sich verhält. Folglich ist der Begriff des Raums kein Erfahrungsbegriff. Weiter. Den Raum denke ich mir nothwendig als ein eingebildetes Etwas, das ich eintheilen, in seinen Eintheilungen ausmessen und geometrisch behandeln kann. Einen Begriff als Begriff kann ich nicht eintheilen, nicht ausmessen, nicht geometrisch behandeln. Folglich ist die Vorstellung des Raums ursprünglich kein Begriff. Da nun diese Vorstellung kein Erfahrungsbegriff und ursprünglich überhaupt

kein Begriff, von unsrer Fassungskraft aber, so bald wir uns irgend ein Daseyn ganz vergegenwärtigen wollen, so unabtrennlich ist, daß wir Etwas außer dem Raume zwar denken, aber in der Einbildung unmöglich fassen können; da ferner der Raum in unsrer Vorstellung unbegrenzt und allumfassend ist; da er endlich als etwas Gleichsam-Anschauliches unveränderlich vor unsrer Einbildung stehen bleibt, wenn wir alles Wirkliche aus seiner Umfassung heraus gedacht haben: so bleibt nichts anderes übrig, als daß er in dieser dunkeln und wesenlosen Anschaulichkeit das eigne Werk unsrer Fassungskraft seyn muß.

Septimius.

Du wirfst mich nieder mit deinen Schlüssen. Aber eine Frage hab' ich schon einige Mahl thun wollen. Fassungskraft und Vorstellungskraft, ist das Beydes einerley? Du bedienst dich bald des einen, bald des andern Ausdrucks.

Theophranor.

Ich bediente mich beyder, um dich an beyde zu gewöhnen. Wenn vom Raume die Rede ist, gilt der eine wie der andere. Aber ich möchte nicht, daß der eine in allen Beziehungen so viel gölte wie der andere. Fassung ist das erste Geschäft der Vorstellungskraft; das Ergreifen des Eindrucks in der Form der Sinne. Daß ich aus dem gefaßten und ergriffenen Eindrucke Begriffe entwickeln, das heißt, ihn denken kann, ist das

Werk meines Verstandes. Aber ich kann auch manches denken, was ich nicht fasse, nicht begreife, nicht meiner ganzen Vorstellungskraft gemäß mir vorstellen kann. Ob ein solches Denken mehr als ein leeres und nichtsbedeutendes Verketten wesenloser Begriffe ist, wollen wir künftig fragen. Damit wir dann einander leichter verstehen, wäre es nicht übel, wenn wir unter Fassungskraft die erste Anwendung unsrer Vorstellungskraft auf Eindrücke und Gefühle verstünden, ehe sie der Verstand in Arbeit nimmt; denn zur ganzen Vorstellungskraft gehört auch der Verstand. Durch ihn sind wir fähig, uns etwas im Begriffe und Urtheile vorzustellen.

Septimius.

Nach dieser Bestimmung wäre also der Raum eine Vorstellung, die aus unsrer Fassungskraft hervor geht.

Theophranor.

Und deßwegen, ohne ein Eindruck zu seyn, in seiner Wesenlosigkeit uns wie Etwas, in seiner Dunkelheit wie etwas Anschauliches vorkommt, aber eben deßwegen auch an die Vorstellung der Körperlichkeit gebunden ist.

Septimius.

Eben deßwegen?

Theophranor.

Das scheint dir noch nicht so ausgemacht? Was ist denn ein Körper anderes als etwas, da-

durch seinen Umfang einen Theil des Raums ausfüllt? Und wenn du dir eines Dinges vor deiner Fassungskraft bewußt wirst, was ist es anders als ein Körper?

Septimius.

So wäre denn ein Körper, den ich sehe und greife, etwas eben so wesenloses wie der Raum?

Theophranor.

In so fern er Körper ist. Ein Eindruck, den mein Sinn empfängt, würde noch nicht aufhören, Eindruck zu seyn, wenn ich keine Vorstellung von Körpern hätte. Das empfand Orpheus in seinem Traume. Auch in unserer menschlichen Lebensform würden die Eindrücke der Natur unverkörpert bleiben, wenn wir sie nur als erfreulich oder schmerzhaft empfingen; denn der Schmerz hat so wenig wie die Freude einen geometrischen Umfang. Ein Gefühl als Gefühl, als Zustand meines Selbst, ist weder rund noch eckig. So bald aber ein Eindruck die Vorstellung des Daseyns in mir erregt, es sey durch welchen Sinn es wolle, so erscheint unausbleiblich vor meiner Fassungskraft ein Körper, den ich mir vorstelle als ein wirkliches Etwas, das diesen Eindruck erregt.

Septimius.

Wie kann aber meine Vorstellungskraft so mit sich selbst spielen?

Theophranor.

Wie? Darum befrage den, deſſen Werk ſie iſt. Haſt du nie in einen Spiegel geſehen? Da drang doch dein Blick nicht weiter als bis auf die Oberfläche des glatten ſpiegelnden Körpers. Und wohin glaubteſt du zu ſehen? Durch die Oberfläche hindurch in eine zweyte Welt, die derjenigen völlig gleich war, die ſich vor deinen Augen ſpiegelte. Haſt du nie eine kleine Kugel mit den Spitzen zweyer über einander geſchlagener Finger gefühlt? Da fühleſt du wirklich zwey Kugeln, wo doch nur Eine war. Was würdeſt du nun von der Spiegelwelt denken, wenn du nur ſehen könnteſt und nicht greifen? Was würdeſt du von der Verdoppelung der kleinen Kugel unter deinen Fingerſpitzen denken, wenn du nicht ſehen und nur mit über einander geſchlagenen Fingern fühlen könnteſt? — Kann alſo die Körperwelt ſich vor meinen Sinnen verdoppeln, warum ſoll es mich wundern, daß ich den Eindruck der Natur, ſo bald er in mir die Vorſtellung des Daſeyns erregt, ſo empfinde, als wäre der Körper etwas außer mir, das den Eindruck auf mich macht, da es doch nur das Werk meiner Faſſungskraft iſt, daß ich mir Körper vorſtelle, wo ich nur Eindrücke empfinde? —

Septimius.

So darf ich denn auch wohl nicht fragen, wie es möglich iſt, daß eine weſenloſe Vorſtellung,

wie der Raum, so reichhaltig seyn kann? denn nach deiner Lehre liegt die ganze Geometrie in ihr.

Theophranor.

Warum dürftest du nicht fragen: Die Einsicht, daß auch hier keine Antwort möglich ist, ist ja wohl einer Frage werth. Wie wir mit unsrer Vorstellungskraft, so wie sie unser ist, uns etwas vorstellen können und müssen, das ist der Inhalt aller möglichen Philosophie. Wie aber das Werk unsrer Vorstellungskraft selbst möglich ist, wer wird uns darüber je belehren können? Mit dem Eindrucke der Natur geht vor meiner Fassungskraft eine Körperwelt auf. Mit der Vorstellung von einem Körper, die mir in dunkler Anschaulichkeit, nicht bloß im Begriffe, auch dann noch bleibt, wenn ich die wirklichen Körper aus dem Raume wegdenke und nur ihre geräumte Stelle vor meiner Einbildung fest halte, sind mir alle geometrische Verhältnisse gegeben. Deßwegen sind sie nothwendig; deßwegen immer dieselben, unbezweifelbar für Alles, was Mensch, und körperlich mit dem Wesen der Dinge verwandt ist.

Septimius.

Wenn ich also in einem andern Daseyn unkörperlich fühlte, würden aus allen geometrischen Wahrheiten eben so viel Unwahrheiten werden?

Theophranor.

Das wohl nicht; aber sie würden wegfallen. Du würdest sie gar nicht denken können, so wenig du jetzt vermagst, dir einen neuen Sinn zu denken. Du würdest nicht mehr schwindeln vor der Vorstellung des Unbegrenzten; denn du wüßtest nichts von Grenze. Die Begriffe von nirgends und überall wären dann weggeschwunden vor deinem Bewußtseyn; denn du könntest das Daseyn nicht der Vorstellung des Raums anheften. Was du jetzt Geist nennst und nicht begreifst wäre dann vielleicht das Einzige, das deiner ganzen Vorstellungskraft genügte.

Septimius.

Du entkörperst mich fast im Gefühle meiner Sinne.

Theophranor.

Besser, als wenn ich dich in deinem Bewußtseyn zu verkörpern versuchte. Das, was kein Sinn erreicht, sinnlich erklären zu wollen, dies ist der vielbetretene Irrweg, vor welchem alle Philosophie sich hüten muß. — Wer zur Genüge gefaßt hat, was die Vorstellung des Raums bedeutet, dem ist zugleich deutlich geworden, was er sich unter der Vorstellung der Zeit zu denken hat. Auch die Zeit ist mehr als ein Begriff. Auch sie denke ich mir nothwendig als ein wesenloses, gleichsam anschauliches Etwas, worin Alles geschieht, was geschehen kann, so wie im Raume

Alles ist, was, meiner Fassungskraft nach, seyn kann. Bleibende Vergänglichkeit hebt sich selbst auf, wenn ich sie als einen Erfahrungsbegriff denken will. Die Zeit aber denke ich mir ohne Widerspruch als hinschwindend in sich selbst und doch im Ganzen bleibend in sich selbst, und komme, wenn ich Jahrtausende auf Jahrtausende in meiner Einbildung folgen lasse mit meiner allumfassenden Vorstellung nie zu Ende. Die Zeit verliert sich in die Ewigkeit. Will ich mir vorstellen, daß so, wie Alles in der Zeit anfängt, die Zeit selbst einmahl angefangen habe, so muß ich vorher eine andere Zeit denken. Und will ich auch diese einmahl anfangen lassen, so bedarf es noch einer andern Zeit, die vorher ging. Und so arbeitet sich meine Fassungskraft vergebens ab, bis sie die Vorstellung des Anfanges aufgiebt. Will ich denken, die Zeit nehme ein Ende wie jeder Augenblick ein Ende nimmt, so verliere ich mich in eben der Tiefe wie beym Gedanken des Anfanges. Ist eine Zeit abgelaufen, so folgt hinter ihr unausbleiblich eine neue Zeit. Statt meine Vorstellung zu Ende zu bringen, muß ich sie aufgeben, und eine Ewigkeit denken, die nicht endigt.

Septimius.

Und auch dieses unbegreifliche Spiel meiner Vorstellungskraft wäre an die Sinnen- und Körperwelt gebunden?

Theophranor.

An jede Welt, die du nicht anders faſſen und denken kannſt als durch einen Vorſtellungswechſel. Denn ſo wie vor deinen Sinnen ein Bild auf das andere folgt, ſo folgt vor deinem Verſtande ein Begriff auf den andern. Iſt alſo unſer Verſtand nicht an unſre Sinne gebunden, — und das läßt ſich ſehr gut denken, wenn wir gleich überzeugt werden ſollten, daß in unſrer menſchlichen Lebensform der Verſtand ohne die Sinne nichts vermag; — ſo kann er darum die Vorſtellung der Zeit noch nicht entbehren, ſo wenig er ſie, weil ſie mehr als ein Begriff iſt, aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann.

Septimius.

Der Verſtand kann dieſe Vorſtellung nicht aus ſich ſelbſt ſchöpfen? Und dennoch iſt ſie nicht an die Sinne gebunden? und wäre denn doch wie der Raum das Werk unſrer Faſſungskraft, die nur durch die Sinne wirkt?

Theophranor.

Sagte ich das, mein Sohn? die Vorſtellung der Zeit ſey nicht an die Sinne gebunden? Wenn auch unſer Verſtand, ſagte ich, nicht an unſre Sinne gebunden ſeyn ſollte, ſo kann er doch die Vorſtellung der Zeit nicht entbehren, — hier unterbrachſt du mich, ehe ich hinzu geſezt hatte: ſo lange ſelbſt unſer Denken nur nach dem Geſeze der Sinnenwelt möglich

iſt, wie in unſrer menſchlichen Lebensform, wo jeder Gedanke auf einen andern folgt und vor einem andern vorher geht. Die Zeit iſt meinem Selbſt näher als der Raum. In dieſem ordne ich die Dinge neben einander. In jener empfange ich ihren Eindruck in unmittelbarem Bezuge auf mich ſelbſt, indem Eins nach dem Andern auf mein Bewußtſeyn wirkt. Ich kann nicht denken, daß etwas im Raume ſeyn ſollte, ohne, wär' es auch nur einen Augenblick, darin zu bleiben. Aber ich kann denken, daß etwas bleibt wie ich ſelbſt in meinem Bewußtſeyn, wenn gleich die Vorſtellung des Raums vor mir verſchwunden ſeyn ſollte. Deßwegen knüpft auch meine menſchliche Denkart den Begriff des Daſeyns noch dichter an die Zeit als an den Raum. Was iſt, bilden wir uns ein, muß nothwendig fortfahren zu ſeyn. Unſer menſchliches Seyn iſt ein Bleiben. Wie etwas bleiben kann außer irgend einer Zeit, iſt uns faſt noch unbegreiflicher, als wie etwas ſeyn kann, das nirgends iſt. Aber läßt ſich denn ein Seyn außer der Zeit gar nicht denken? Wenn du annimmſt, die Vorſtellungen von Jezt, Vordem und Künftig wären nicht in deiner Seele; denkſt du dann zugleich dich ſelbſt weg?

Septimius.

Ich denke, daß ich dann gar nicht mehr denken könnte.

Theophranor.

Nicht menſchlich denken; nicht ſo, daß ein Gedanke auf den andern folgt. Wie aber? wenn es nun Weſen gäbe, die ſich aller ihrer Vorſtellungen bewußt wären ohne Vorher und Nachher?

Septimius.

Alſo aller zugleich?

Theophranor.

Zugleich und nie, ſo wie der höchſte Geiſt, an den ich glaube, überall und nirgends iſt. Unſre beſchränkte Vorſtellungskraft kommt immer auf Raum und Zeit zurück, kann mir aber nicht verwehren, dieſe wegzudenken wie jenen. Iſt die ganze Vorſtellung der Zeit vor meinem Bewußtſeyn verſchwunden, ſo weiß ich von Jezt, Vordem, Künftig, Nach einander, Zugleich, ſo wenig als ich jezt von einem unkörperlichen Daſeyn weiß. Wie ich dann ſeyn werde, vermag ich als Menſch nicht zu faſſen. Aber daß ich noch ſeyn werde, wenn Raum und Zeit nichts mehr für mich ſind, vermag ich zu denken.

Septimius.

Mir vergehen alle Gedanken. Ich ertrage heute keinen neuen Begriff mehr. — Sag' mir nur noch, ob menſchliches Rechnen an der Vorſtellung der Zeit hängt, wie menſchliches Meſſen an der Vorſtellung des Raums.

Theophranor.

Iſt denn Rechnen etwas anderes als Zählen durch Schlüſſe? Und iſt Zählen etwas anderes als die Folge der Eindrücke beſtimmen in der Zeit? Ein Mahl, zwey Mahl, drey Mahl ſage ich, wenn ich die Bilder der Welt denke, wie ſie mir erſcheinen, vorüber ſchwindend mit meinem Gefühle. Denke ich ſie mir als bleibend, ſo ſage ich: eins, zwey, drey. Das Bleibende kann ich in meiner Vorſtellung eintheilen, vermehren und vermindern. Da haſt du das ganze Geſchäft des Rechners. Höre das Ein Mahl Eins auf; und alle Arithmetik iſt aufgehoben. Im Ein Mahl Eins denkſt du dir aber Wiederhohlung und Folge, alſo Beſtimmungen der Zeit.

Septimius.

Und mit dem Begriffe der Wiederhohlung und allen übrigen Zeitbegriffen wäre uns durch unſre Faſſungskraft die ganze unwandelbare Wiſſenſchaft der Arithmetik gegeben?

Theophranor.

Wie mit dem Begriffe der Körperlichkeit die ganze Geometrie. Nach unveränderlichen Geſetzen bringt der Verſtand in unmittelbarer Beziehung auf die Vorſtellungen des Raums und der Zeit Grundſätze zu Stande, die niemand bezweifeln kann, wer nicht auf den Gebrauch des Verſtandes überhaupt Verzicht thut. Warum er aber dieſe Grundſätze ſo und nicht anders bildet,

warum die unwandelbaren Verhältniſſe der Linien und Zahlen dieſe und keine andere ſind, läßt ſich ſo wenig begreifen, als warum wir uns dieſer und keiner andern Vorſtellungskraft bewußt ſind Im Reiche der Geiſtigkeit gilt weder Maß noch Zahl. Weſen, die an keine Körperform gebunden ſind, können überall ſeyn. Anfang und Ende ſind Begriffe, die nur ſo lange einen Sinn haben, als wir nicht anders lernen, nicht anders denken können, als Eins nach dem Andern. Und wenn wir Urſache hätten, ſolch ein geiſtiges Daſeyn für uns zu hoffen; wenn im Bewußtſeyn dieſer Geiſtigkeit der Unendliche, den wir jezt kaum zu denken vermögen, ſich uns offenbaren ſollte, wie jezt die Spiele der Zeit in der Körperwelt ſich unſern Sinnen entdecken: würdeſt du da, mein Sohn, den Verluſt deiner Linien- und Zahlenkünſte bedauern?

Septimius.

Schlaf ſanft, Vater, auf die Wohlthat deiner Lehre! Wenn ich ſie gefaßt habe, wie du, werde ich auch ſanfter ſchlafen.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Dritte Nacht.

So hoch gespannt, überrascht und fast berauscht von neuen Gedanken Septimius seinen Lehrer nach der zweyten Unterredung verließ, so wenig genügte ihm, was er gelernt hatte, als er ruhiger sich zu fragen anfing, was er denn eigentlich damit gewonnen habe. „Meine neue Ansicht der Vorstellungen von Raum und Zeit," dachte er jezt, „entdeckt mir das Wesenlose der Körperlichkeit; aber weiß ich deßwegen schon mehr vom Wesentlichen der Geistigkeit? Daß ich bin, so lange ich bin, brauchte ich nicht zu lernen. Daß ich nicht Eins bin mit dem, was ich lerne, wußte ich im Grunde auch, wenn ich mir gleich mein Wissen nicht aufzuhellen verstand. Jezt habe ich den dritten Schritt gethan. Ich weiß nun, wovon ich freylich vorher nichts gehört hatte, daß ein Körper als Körper ein unwirkliches, durch meine Vorstellungskraft selbst mathematisch bestimmtes Etwas in meiner Vorstellung ist, und daß Etwas als vorhanden gedacht werden kann, das nirgends und nie ist. Aber nimmt mir dieser Gedanke die Ueberzeugung, daß ich irgendwo und jezt bin?

Der

Der Stand der Verkörperung ist der einzige, von dem ich Nachricht habe und in welchem mein unkörperliches Bewußtseyn den Begriff meines Seyns nur als ein menschliches Seyn, das heißt, als ein Leben in der Form der körperlichen Beschränkung, faßt. Mag also das Bewußtseyn meiner Geistigkeit im Verhältnisse zur Körperwelt noch so hell in mir werden: es giebt mir doch keine wesentliche Abscheidung zwischen mir und der Körperwelt; denn vom Urgrunde meines Ich weiß ich so wenig als vom unbekannten Grundstoffe der erkennbaren Dinge. Die Kraft in mir, die ich Vernunft nenne, in der ich mir eigentlich meiner selbst bewußt bin, und durch die ich das Körperliche mit dem Geistigen nach einer Regel der Möglichkeit und Wirklichkeit vergleichen kann, was ist die? Was ist ein Gedanke? Was ist ein Schluß? Kraft meiner Gedanken und Schlüsse bin ich des Zweifelns fähig. Will also der Oberpriester Wort halten, mich vom Zweifel zur Gewißheit zu führen, so muß er mir das Räthsel des Denkens lösen. Vermag er dieses nicht, so spielt meine Vernunft mit den Begriffen der Möglichkeit und Wirklichkeit nach wie vor. Wenn auch mein Bewußtseyn das Körperliche vom Geistigen noch so genau scheidet, so ist damit meiner Denkkraft noch nicht verwehrt, mir diese Scheidung als wesentlich oder als zufällig, das Band zwischen Körper und Geist als auflöslich oder als ewig zu denken. Ist ihr dies nicht verwehrt, so

kann ich vom unbekannten Grundstoffe der Welt und vom Wesen der Geistigkeit denken was ich will, Begriff gegen Begriff stellen und jedes Für mit einem Wider so lange verfolgen, bis meine ganze Weisheit wieder in den schwesterlichen Arm der verlassenen Skepsis sinkt. Wie kann ich denken? Diese Frage allein erklärt die größere: Wie viel Wahrheit ist in dem, was ich denke? Hierauf muß mir Theophranor eine genügende Antwort geben, oder die Lehre von einer Scheidungslinie zwischen Einsicht und Glauben ist, wie mehrere Lehren, die ich kenne, sinnreich und eitel."

Septimius hatte nicht Unrecht. Theophranors Erläuterung unsrer menschlichen Vorstellungen von Raum und Zeit mit ihrem Inhalte der Körperlichkeit machte den Versuchen der Vernunft, durch Denken dahin zu gelangen, wo die Sinne uns hülflos stehen lassen, kein Ende. Aber Theophranor wollte auch bis jetzt nichts weiter als einen festen Grund legen, auf welchem ein eben so festes Gebäude der Einsicht und des Glaubens aufgeführt werden könnte. Wie viel Wahrheit in dem ist, was die Sinne sagen, mußte zur Befriedigung der Vernunft entschieden werden, damit klar würde, wie viel Wahrheit in dem ist, was der Verstand sagt.

Nach zehn Tagen, als die dritte Lehrstunde gekommen war, fing der Oberpriester seinen Unterricht zum letzten Mahle mit der Erzählung ei-

nes Orphiſchen Traumes an. „Wenn du,“ ſprach er zu ſeinem Schüler, „das dritte Zeichen der Wahrheit im Bilde geſehen und in der Deutung gefaßt haſt, dann ſoll ſich unſer Verſtand der Wahrheit ſelbſt ohne Einleitung nähern. Das, was in ſich nur Bild iſt, tritt heller vor die menſchliche Einſicht in der Sprache der Bildlichkeit; was aber unbildlich iſt in ſich, das, was der Verſtand denkt, der Sinn aber nicht faſſen kann, verdunkelt ſich auch im ſchönſten Bilde. Das dritte Geſicht, das Orpheus auf ſeinem Berge in Indien ſah, gab ihm ſelbſt zu verſtehen, daß der Uebergang der Forſchung vom Sinnengefühle zum Gedanken nicht gefunden werden könne durch eine künſtliche Verläugnung des Sinnengefühls. Ein Traum von ganz anderer Art, als die beyden erſten waren, enthüllte ihm das ganze Räthſel der menſchlichen Geiſtigkeit, ſo weit es enthüllt werden kann, auf Ein Mahl, nicht mehr in der Ahndung einer andern Vorſtellungskraft, ſondern in mythiſcher Bezeichnung. Ohne ſich einer Veränderung in ſeinem Innern bewußt zu werden, ſah Orpheus den unſichtbaren Tempel der Wahrheit in der Erſcheinung eines ſichtbaren Tempels. Eine unüberſteigliche Mauer, deren Höhe nicht einmahl das Auge ermeſſen konnte, umſchloß das heilige Gebäude nach allen Seiten. Nur fünf Thore hatte dieſe Mauer. Aus den Thoren ſtrömte eine wundergleiche Klarheit, und wohin ſie ſtrömte, da wurde es hell. Farben und Geſtalten und Bewegun-

gen mannigfacher Art zeigten sich rund umher so, daß Orpheus nicht hätte unterscheiden können, ob das Licht, worin sie sichtbar wurden, von ihnen selbst ausginge, oder ob sie nur im Widerscheine des ausströmenden Tempellichts glänzten, wenn die Klarheit des Tempellichts irgend einer natürlichen Klarheit zu vergleichen gewesen wäre. Auch waren die fünf Thore nicht in gleichem Grade erleuchtet. Hinter den fünf Thoren bildete die erste innere Begrenzung des Tempels ein Vorhof, durch den alles Licht ging. Eine durchsichtige Scheidewand theilte wie eine innere Ringmauer den Vorhof in zwey Abtheilungen, deren erste unmittelbar mit den fünf Thoren und der äußern Ringmauer zusammen hing und durch die Thore hinaus eine unbegrenzte Aussicht hatte, die sich aber in tiefe Nacht verlor. Diese zweyte Abtheilung hatte dieselbe Aussicht, aber nur durch die durchsichtige Scheidewand, und diese durchsichtige Scheidewand drehte sich mit einer reißenden Schnelligkeit unaufhörlich im Kreise herum, so schnell, daß man sie für unbeweglich gehalten haben würde, wenn nicht das Einfallen und Verschwinden der farbigen Bilder, die mit dem Lichte durch die fünf Thore auf sie fielen, ihre Beweglichkeit bezeichnet hätte. Hinter der zweyten Abtheilung des Vorhofs entdeckte Orpheus eine zweyte durchsichtige, aber unbewegliche Scheidewand, die den Vorhof von dem Tempel selbst trennte. Unbeschreiblich nannte er den künstlichen Bau des

Tempels selbst. In zahllosen Mischungen und Widerstrahlen spielte durch alle seine Kammern das Licht aus und ein. Die Kammern selbst waren unbeweglich. Die mannigfaltige Bebung des Lichts in ihnen hatte seinen Grund in der kreisenden Bewegung der Scheidewand, die den Vorhof in zwey Abtheilungen theilte. Die Kammern waren in zusammen hängenden Abtheilungen so geordnet, als ob sie ein sichtbares System vorstellen sollten, dessen Mittelpunct das überirdische Licht war, von welchem alle Klarheit des ganzen Tempels ausging. Jede Hauptabtheilung enthielt Unterabtheilungen; jede Unterabtheilung war nach regelmäßigem Verhältnisse wieder in mehrere Kammern abgetheilt. Wo diese Abtheilungen aufhörten, sah Orpheus nicht, weil das Licht aus ihnen allen durch die zarten Scheidewände so zusammen spielte, daß die kleinern Theile des innern Baues sich in einander zu verlieren schienen. Sichtbar aber war in Erleuchtung aller größern und kleinern Kammern ein ähnliches System. Alle Lichtstrahlen brachen sich, so wie sie durch die Scheidewände fielen, in der mannigfaltigsten Farbenmischung nach eben dem Verhältnisse, das die Ordnung der Kammern bestimmte; und da, wo die Aussicht durch die fünf Thore der äußern Ringmauer sich in Dunkel zu verlieren anfing, wurden auch die aus den Kammern strömenden Strahlen in ihrem Farben-Systeme immer schwächer und verloren sich mit der unendlichen Nacht in der Ferne. Vier

waren der Hauptabtheilungen der Kammern. In zusammen laufender Richtung gegen den Mittelpunct bildeten sie vier Winkel, die sich gegen die Ringmauer öffneten und das Licht des Mittelpuncts in einem vierfachen Farben-Systeme durch die bewegliche Scheidewand des Vorhofs aus den fünf Thoren strömen ließen. Deutlich zu erkennen waren in jeder Hauptabtheilung drey Unterabtheilungen, die sich wieder durch ein dreyfaches untergeordnetes Farben-System unterschieden. Und so entdeckte sich ein regelmäßig erweitertes Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen im ganzen innern Tempelbaue. Ohne Farbe und in so blendender Reinheit, daß Orpheus in seinem Traume nicht hinein zu sehen vermochte, brannte das Licht des Mittelpuncts auf einem Altare. An den Seiten des Altars glänzte eine Inschrift. Orpheus bemühte sich, sie zu lesen. So oft er eine Zeile entzifferte, hatte er eine Regel gefunden, die Recht von Unrecht unterscheiden lehrte. Eben so rein als das alles erleuchtende Licht auf dem Altare, aber nur der Wiederschein desselben, und nicht blendend war das Licht der Inschrift. Eben so glänzte der ganze schmucklose Altar. Und alles vereinigte Tempellicht erhellte das schimmernde Gewölbe bis zu der offenen Kuppel, wo es aufwärts, ganz anders als zur Seite durch die fünf Thore, ausströmte, und sich nicht in Nacht, sondern wie in einer neuen Sonne verlor. Mit einem schönen Gefühle des Schauers und der An-

bethung staunte Orpheus, wie in sich selbst versunken, zu dieser Sonne hinauf, wollte fragen: „Ist das der Weg zu dir, du, den ich suche?“ und erwachte über der Frage. — Hörst du mir zu, Septimius? Es scheint, deine Gedanken verfolgen schon die Deutung des Traums?

Septimius.

Und erreichen sie nicht.

Theophranor.

Der Anfang war doch, wie ich glaube, leicht zu verstehen.

Septimius.

Das Ende desto schwerer. Diese Kammern mit ihren Abtheilungen! Dies Verhältniß des Dreyfachen zum Vierfachen! Der Altar mit seiner Inschrift! — Mit diesem Allen soll doch wohl nicht die Vernunft gemeint seyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — Nun freylich, ich kann nicht sagen, warum nicht; aber noch weniger warum.

Theophranor.

Das überirdische Licht im Tempel, das Alles erleuchtet und so rein und hell brennt, daß kein Auge hinein sehen kann, was kann es bedeuten?

Septimius.

Etwa das Bewußtſeyn?

Theophranor.

Nichts Anderes. Von dieſem laß uns zuerſt ein Wort reden, wenn wir den ganzen Traum vorläufig gedeutet haben. Die bildliche Wahrheit des ganzen Inhalts einer Dichtung läßt ſich nicht eher beweiſen, bis man ſie auch unbildlich gefaßt hat. Laß es ein Mahl darauf ankommen, ob unſer Traum Alles lehrt, was er lehren ſoll. Wir wollen vorläufig nachfragen, was er etwa lehren könnte; und da kommt uns ſein verſtändlicher Anfang zu ſtatten. Was kann die unüberſteigliche Ringmauer mit den fünf Thoren bedeuten?

Septimius.

Die fünf Thore ſollen wohl die fünf Sinne ſeyn.

Theophranor.

Und wenn ſich beweiſen läßt, daß da, wo uns unſre fünf Sinne verlaſſen, alle Einſicht ein Ende hat, ſo iſt die unüberſteigliche Ringmauer das Bild der menſchlichen Beſchränkung. Alle vom Bewußtſeyn durch die Sinne ausſtrömende Strahlen ſind in Verbindung mit den innern Scheidewänden und Kammern die Bedingungen der Möglichkeit, Vorſtellungen von etwas außer uns zu erhalten.

Septimius.

Aber die Vorſtellungen kommen uns ja von außen her! Warum ſah Orpheus nicht lieber Strahlen, die in die fünf Thore hinein drangen, und ſo den Tempel erhellten? Denn daß meine Vorſtellungen von mir ſelbſt ausgehen, widerſpricht deiner eigenen Lehre, und meiner Ueberzeugung.

Theophranor.

Daraus folgt, daß der Inhalt der Orphiſchen Dichtung falſch ſeyn würde, wenn er ein Bild des Spiels der Vorſtellungen ſelbſt ſeyn ſollte. Aber den Vorſtellungen ſelbſt muß doch etwas voran gehen.

Septimius.

Und das wäre.

Theophranor.

Die Möglichkeit, Vorſtellungen zu haben.

Septimius.

Und dieſe Möglichkeit ſollte durch die Orphiſche Dichtung ausgedruckt ſeyn?

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Laß mich antworten nach meiner Einſicht. Was wirklich iſt, muß möglich ſeyn. Weil ich überhaupt Vorſtellungen habe, muß es mir überhaupt möglich ſeyn, Vorſtellungen zu haben. Das Daſeyn jeder beſondern Vorſtellung beweißt

meine besondere Fähigkeit, auch diese Vorstellung zu haben. Was lerne ich aber aus dem Allen? Der Begriff der Möglichkeit wird mir zugleich gegeben mit dem Begriffe der Wirklichkeit. Wie kann ich also voraus bestimmen, was für Vorstellungen ich habe und nicht haben kann? Jeder Augenblick kann mir einen neuen Eindruck zuführen. Die Möglichkeit, Vorstellungen zu haben, läßt sich nicht abzirkeln. Sie ist unendlich.

Theophranor.

Meinst du?

Septimius.

Mich däucht doch, es war klar, was ich sagte, und erwiesen dazu.

Theophranor.

Hast du unsre erste und zweyte Unterredung vergessen? Wir vereinigten uns darüber, daß da, wo unsre Sinne nichts mehr fassen, der Grundstoff der Welt nicht eben ein Ende haben muß. Wir fanden, als wir den Fortgang der Eindrücke zum Bewußtseyn verfolgten, daß unsre Fassungskraft durch sich selbst die Vorstellungen des Raums und der Zeit entwirft, und jeden Eindruck, so bald wir ihn uns als Etwas vergegenwärtigen wollen, in diese Vorstellungen kleidet. Wende diese Grundentdeckungen unsrer Philosophie auf deine Meinung von der Vorstellungsmöglichkeit an. Kannst du in deiner Menschenform möglicher

Weise Eindrücke von Dingen haben, die auf keinen deiner fünf Sinne wirken können?

Septimius.

Freylich nicht.

Theophranor.

Kannst du dir ein Etwas, das du durch ein Sinnengefühl kennen gelernt hast, anders vorstellen als im Raume und in der Zeit?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Also hätten wir doch das Gebieth der Vorstellungsmöglichkeit von zwey merklichen Seiten abgezirkelt!

Septimius.

Woran dacht' ich? — Aber — daß ich mir selbst kein Unrecht thue — wenn ich gleich keinen Eindruck erleben kann, denn meine Sinne nicht aufnehmen, oder der den Vorstellungen des Raums und der Zeit widerspricht, so kann ich doch auch nicht voraus wissen, was für Eindrücke mir in der Beschränkung der Sinne, des Raums und der Zeit kommen werden. Die Aussicht geht also hier doch ins Unendliche.

Theophranor.

Das heißt: Wir können nicht voraus bestimmen, was wir erfahren werden. Nicht wahr?

Septimius.

Sehr recht. Und noch weniger, was wir denken werden.

Theophranor.

Aber wir haben doch schon voraus bestimmt von zwey Seiten, von welcher Art dasjenige seyn muß, was wir möglicher Weise erfahren sollen, so lange wir Menschen sind?

Septimius.

Das Wie also? Immer das Wie, und nie das Was! Jetzt find' ich mich wieder auf deinem Wege.

Theophranor.

Auf dem einzigen Wege, der uns zum Ziele führen wird. Als wir uns über Raum und Zeit und über den Begriff der Körperlichkeit verglichen, entdeckten wir zwey Beschränkungen unsrer Vorstellungskraft, deren wir uns als selbsteigner Vorstellungen bewußt sind. Diese Vorstellungen haben das Eigenthümliche einer wesenlosen Anschaulichkeit, und bewähren dadurch, daß sie mehr als Begriffe sind. Der Verstand aber, der Werkmeister aller Begriffe, faßt das Gleichsam-anschauliche des Raums und der Zeit nach eben der Regel wie das Wirklich-anschauliche auf, und formt daraus Begriffe. Wie nun? Wenn der Verstand, der sich selbst in dem Begriffe Verstand auffaßt, seine Verhältnisse zu allem und jeden Stoffe des Den-

kens, seine Kraftanwendungen, seine Fähigkeiten, gleich viel wie du es am liebsten nennen willst, genug in allen Aeußerungen seiner Denkkraft dasjenige auffaßte, wodurch er Verstand ist?

Septimius.

Das wäre denn die Fähigkeit, nach einer Regel des Aehnlichen das Allgemeine aus dem Besondern und Einzelnen zu entwickeln, oder überhaupt Begriffe zu haben.

Theophranor.

Nicht auch die Fähigkeit, die erworbenen Erfahrungsbegriffe zu verketten in ein Urtheil?

Septimius.

Wenn die Erfahrung richtig ist, so findet sich das Urtheil von selbst. Wenn ich noch nicht anders erfahren habe, als daß alle Menschen sterben, so liegt schon in eben dieser Erfahrung das Urtheil: „Alle Menschen sind sterblich.“

Theophranor.

Hast du denn erfahren, daß alle Menschen sterben? Bedenke nur, alle! Kennst du alle Menschen? Oder hast du gewisse untrügliche Nachricht von allen Menschen?

Septimius.

Wohin willst du mich nun wieder führen? Ich weiß nicht anders, als daß alle Menschen sterben, und bestimme mein Urtheil nach meiner Einsicht; andere mögen urtheilen nach der ihren.

Theophranor.

Du weißt nicht anders, als daß alle Menschen sterben? Das setzt doch immer voraus, daß du alle Menschen kennst oder von allen untrügliche Nachricht hast. Ich sollte meinen, dein Alle, wenn du ihm nicht eine besondere Ehre erweisen willst, bedeutete nichts als Viele. Denn Vieles kann ein Mensch erfahren. Aber Alles? Auch der Weiseste ist nur von gestern und vorgestern.

Septimius.

Woher hätte ich denn aber den Begriff, den ich mit dem Worte Alles bezeichne?

Theophranor.

Das ist es, was Orpheus unter andern durch das dritte Zeichen der Wahrheit erfuhr.

Septimius.

Das?

Theophranor.

Wer zur Genüge weiß, was der Begriff der Allheit bedeutet, und wo ihn der Verstand gefunden hat, der hat das ganze Gebieth des Verstandes ausgemessen und die Scheidung zwischen Einsicht und Glauben gefunden.

Septimius.

So nahe glaubte ich der Auflösung des großen Räthsels nicht zu seyn.

Theophranor.

Du bist auch noch weit genug von ihr entfernt. Nur einen Stab wollte ich dir hinstecken, der ungefähr die Gegend bezeichnen soll, nach der wir uns zu wenden haben. Durch Denken sucht unser Geist sich fortzuhelfen, wo der Sinn nichts mehr weiß. Wie aber? Wenn nun der Verstand, durch den wir denken, gewisse Grund- und Regelbegriffe aus sich selbst entwickelte, mit denen die Möglichkeit des Denkens eben so, wie mit den Vorstellungen des Raums und der Zeit die Möglichkeit einer anschaulichen Körperwelt für uns gegeben ist? Wie, wenn nun die Zahl dieser Grund- und Regelbegriffe sich auffinden und ihre Anwendung bestimmen ließe, hätten wir dann nicht die gesuchte Scheidung gefunden?

Septimius.

Mir ist das Wie? noch nicht verständlich.

Theophranor.

Auch dann nicht, wenn die Entdeckung des Wesens und der Anwendung dieser Regelbegriffe, die wir aufsuchen wollen, die Lehre enthielte, daß die Grenze der Sinneneinsicht die Grenze aller und jeder menschlichen Einsicht ist, und daß man jenseits der großen Ringmauer nicht einmahl nach einer Regel der vernünftigen Wahrscheinlichkeit eine Meinung in Vorschlag bringen kann?

Septimius.

Ich staune in's Weite hinaus. Laß mich wieder auf festen Grund und Boden sehen!

Theophranor.

Durch das Bewußtseyn, das uns mit uns selbst und unsrer Abtrennung von der Welt bekannt macht, werden uns auch die mancherley Zustände bemerklich, die wir Fühlen, Denken, Verlangen und Wollen nennen. Das Bewußtseyn war also das Tempellicht in unserm Orphischen Traume, das alle Kammern und den Vorhof erfüllte, und durch die fünf Pforten der Ringmauer ausströmte. Was, um im Bilde zu bleiben, durch eben diese Pforten einströmt, die Natureindrücke, sah Orpheus nicht, aber in den mancherley Brechungen und Spielen des Tempellichts die mannigfaltige Möglichkeit, Natureindrücke als Gefühle aufzufassen und in Begriffe zu verwandeln; denn nur dadurch wird der Natureindruck zum Gefühle in uns, daß er in das Bewußtseyn unsers Selbst dringt und unsern Zustand verändert. Das künstlichste Gefühls-Organ wäre ein todtes Werkzeug, wenn es nicht durch einen verborgenen Stoff, den wir Lebenskraft nennen, das Körperliche an das Geistige schlösse. Deßwegen ist auch eine Erklärung des Gefühls oder der Empfindung noch keinem Forscher gelungen; denn das, was den Natureindruck zum Gefühle macht, ist das Bewußtseyn, das Unerklärliche, kraft dessen wir etwas erklären. Aus dem Natureindrucke oder Gefühle macht die thätige Geisteskraft, die wir Phantasie nennen, gar mancherley, aber alles dieses

dieſes Mancherley in fortwährendem Bezuge auf die Sinne und auf das Bewußtſeyn. Hat die Phantaſie das Aehnliche mehrerer Eindrücke zuſammen gefaßt und das Unähnliche weggelaſſen, ſo faßt der Verſtand dieſes Aehnliche auf, einigt es in ſich, und hält es dem Bewußtſeyn als einen Begriff vor, der ein Erfahrungsbegriff heißt. Der erſte und weſentliche Grund der Möglichkeit aller Gefühle und Begriffe, die wir dann, wenn ſie ein Ding bezeichnen, Vorſtellungen nennen wollen, iſt alſo das Bewußtſeyn. Was könnte nun wohl im Traume des Orpheus der Vorhof bedeuten und die kreiſende Scheidewand?

Septimius.

Die Vorſtellungen von Raum und Zeit?

Theophranor.

Du ſcheinſt zu zweifeln; vielleicht weil ich ſagte, Orpheus habe nur die menſchliche Vorſtellungsmöglichkeit im Bilde geſehen, nicht die Vorſtellungen ſelbſt.

Septimius.

Gerade dieſes wollte meine Bedenklichkeit merklich machen.

Theophranor.

Aber wenn nun die Vorſtellung ſelbſt aus der Vorſtellungskraft entſpringt, wie wir es vom Raume und von der Zeit bewieſen haben, iſt dann die Vorſtellung ſelbſt etwas anderes als die erkannte Vorſtellungsmöglichkeit?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Zu aller und jeder Einsicht gehört dreyerley: ein Wesen, daß sich die Einsicht erwirbt, ein Grund der Wirklichkeit dieser Einsicht, und die Art, wie die Einsicht bestimmt wird durch die Vorstellungskraft. Angenommen also, menschliche Einsicht sey beschränkt durch die Sinne, so ist der Stoff des Sinnengefühls der Grund der Wirklichkeit aller menschlichen Einsicht. Die Möglichkeit dieses Stoffs ist uns unbegreiflich; aber die Art, wie er für uns wirklich wird, d. h, zu unserm Bewußtseyn gelangt, kann uns, zwar auch nicht begreiflich, aber doch erkennbar werden, wie uns z. B. der Verstand als Verstand erkennbar wird. Was wir erkennen und als ein wirkliches oder eingebildetes Etwas uns im Bilde oder im Begriffe vergegenwärtigen, wird für uns eine Vorstellung. So sind Raum und Zeit Vorstellungen, und doch nichts weiter als Bedingung möglicher Vorstellungen, oder die erkannte Vorstellungsmöglichkeit im nächsten Bezuge auf die Körperwelt.

Septimius.

Ich muß dem noch ein Mahl für mich nachdenken.

Theophranor.

Es wird kaum nöthig seyn. Denke nur, daß alle Dinge, die wir durch die Sinne entdecken,

uns anschaulich werden müssen, im Raume und in der Zeit; und es ist eben das, als ob du dächtest: Raum und Zeit sind die Bedingungen der Möglichkeit aller unsrer unmittelbaren Natureinsicht. Denke ferner, daß unsre Fassungskraft, welcher Raum und Zeit eigen gehören, sich selbst auffaßt, und du hast Raum und Zeit als Vorstellungen entwickelt.

Septimius.

Auf diese Art könnte ich also die menschliche Vorstellungsmöglichkeit entdecken in gewissen Vorstellungen?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, so bald ich beweisen kann, daß diese Vorstellungen aus der menschlichen Vorstellungskraft selbst hervor gehen, nicht aus Natureindrücken. Denn liegt die Möglichkeit, etwas zu wissen, nicht in der Kraft, durch die wir des Wissens fähig sind? Wird mir diese Kraft mit allen ihren Aeußerungen in gewissen Begriffen oder, wie Raum und Zeit, in anschaulichen Vorstellungen erkennbar, so habe ich mit diesen Begriffen und Vorstellungen, wenn ich sie alle aufzuzählen vermag, die Grenzlinie aller menschlichen Einsicht bezeichnet. So haben wir in unserm zweyten Gespräche gefunden, daß Raum und Zeit unsrer Fassungskraft selbsteigen und von ihr nicht zu trennen sind. Daraus folgt, daß keine Erfahrung für uns möglich ist, die nicht in den Umriß des

Raums und der Zeit paßt. — Die erste Abtheilung des Vorhofes im Tempel der Wahrheit, den Orpheus sah, bedeutete den Raum; die zweyte, die durch die kreisende Scheidewand bezeichnet war, was konnte sie bildlicher darstellen, als die Zeit?

Septimius.

Wenn mir nur die Zeit selbst in dieser Bildlichkeit begreiflicher würde.

Theophranor.

Begreiflicher möchte sie wohl nie einem menschlich erkennenden Wesen werden. Sie ist uns gegeben mit unserm Bewußtseyn, wir wissen nicht wie? und bleibt in ihrer Unbegreiflichkeit die fortwährende Ursache alles Entstehens und Verschwindens. Durch Raum und Zeit bedingt geht der Natureindruck über in das Gebieth des Verstandes. Deßwegen können wir die Natur außerhalb des Raums und der Zeit so wenig denken als anschaulich empfinden; und was wir uns denken als unabhängig von Raum und Zeit, wird nie unsrer Fassungskraft anschaulich. Errathst du nun die Bedeutung der Kammern und Abtheilungen und Farben-Systeme im Innern des Tempels?

Septimius.

Fast glaube ich, sie sollen ein Bild des Verstandes seyn.

Theophranor.

Und zugleich ein Bild der Begrenzung aller menſchlichen Einſicht durch den Verſtand.

Septimius.

Begrenzung aller menſchlichen Einſicht durch den Verſtand? Ich bin mir bewußt, daß mein Verſtand durch nichts begrenzt iſt, als durch das Geſetz des Widerſpruchs. Was ſich ſelbſt widerſpricht, hebt in meinen Gedanken ſich ſelbſt auf, iſt alſo undenkbar oder unmöglich. Aber daraus, daß ein Begriff der Erfahrung widerſpricht, folgt doch nicht, daß er ſich ſelbſt aufhebt. Von Allem, was wirklich iſt, kann ich, ſo lange ich nur nichts Widerſprechendes annehme, das Gegentheil als möglich denken. Das Feld der Möglichkeit iſt unendlich.

Theophraner.

Du haſt noch etwas auf dem Herzen. Rede dich ganz aus!

Septimius.

Gut. Du ſiehest meine Einwendungen als wehrloſe Feinde an; aber ich denke doch nicht, daß ſie ſo ganz wehrlos ſind. Ich will mich ausreden. Zum Weſen der Denkkraft gehört, daß ich das Mögliche dem Wirklichen entgegen ſtellen, etwas anderes denken kann als ich erfahren habe. Biſt du nicht der Meinung?

Theophranor.

Ich bin in Sachen der Möglichkeit überhaupt keiner Meinung. Von dem, was du jezt sagtest, bin ich überzeugt.

Septimius.

Wenn ich also nur dem Begriffe der Möglichkeit getreu bleibe, d. h., nichts Widersprechendes denke, kann ich dann nicht denken was ich nur will?

Theophranor.

Was du willst.

Septimius.

Aber wo bleibt denn da die Begrenzung aller menschlichen Einsicht durch den Verstand?

Theophranor.

Da, wo die Vernunft den merklichen Unterschied zwischen Denken und Einsehen entdeckt.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Wenn dein Verstand sich mit Nichts beschäftigt, Träume und Hirngespinnäe zum Gegenstande seiner Kraftäußerung macht, denkst du dann nicht?

Septimius.

Ich denke freylich; aber —

Theophranor.

Aber du denkſt nichts. Nicht wahr?

Septimius.

Wohin wird nun das wieder führen?

Theophranor.

Der Verſtand kann ſpielen mit Bildern der Phantaſie. Sollte er nicht auch mit Begriffen ſpielen können? Nimm ein Mahl an: es gebe Harpyen, ekelhafte Wundervögel, die noch kein menſchliches Auge geſehen hat; kann nicht der Verſtand, wenn er die erdichteten Eigenſchaften dieſer Wundervögel zuſammen ordnet, eine Naturgeſchichte der Harpyen erfinden.

Septimius.

Da iſt die Dichtung augenſcheinlich. Was wahr ſeyn ſoll in der Erfahrungswelt, muß irgend ein Sinn beſtätigen. Aber wenn ich über die Erfahrung hinaus denken, Geiſter und Seelen und Welten ergründen will, da kann mich kein Augenſchein widerlegen, ich mag denken, was ich will.

Theophranor.

Aber ſollte dir der Verſtand nicht beweiſen können, daß er nichts weiter thut, als mit ſich ſelbſt ſpielt, wenn du Eins und Anderes denkſt? was iſt nichts?

Septimius.

Wie du mich fragſt?

Theophranor.

Warum scheuest du dich, die beliebte Erklärung auszusprechen: „Nichts ist das Gegentheil von Etwas?“

Septimius.

Weil sich das Nichts gar nicht erklären läßt, eben weil es nichts ist.

Theophranor.

Aber du denkst es dir doch als etwas?

Septimius.

Ich?

Theophranor.

Du, und wir alle. Um irgend ein Urtheil zu fällen, muß doch etwas gedacht werden, das ich beurtheile. Urtheilst du aber nicht mancherley vom Nichts? Nichts, sagen wir, ist unvergänglich; nichts schützt uns vor dem Tode; nichts muß einen wackern Mann zu schlechten Handlungen verführen. Was wollen wir damit sagen? Wir drücken einen Satz, der sich auch in die Form der Bejahung fassen ließe, durch eine Verneinung aus. Nichts ist unvergänglich, heißt: Alles ist vergänglich. Verneinung ist eine Kraftäußerung des Verstandes. Eine ähnliche Kraftäußerung ist die Verwandlung des Begriffs einer Handlung in den Begriff eines Dinges. Durch eine solche Verwandlung wird in unsern Gedanken aus der Verneinung ein Nichts.

Ich bleibe überzeugt, daß Nichts immer Nichts iſt, und denke es mir doch, wenn ich Luſt habe, als Etwas, um einen bejahenden Gedanken in die Form der Verneinung zu faſſen. So kann ich, ohne Widerſpruch, das Nichts beurtheilen, und ſo gar perſoniſiciren, und es, wie das Glück, zu der Würde einer Göttinn erheben. Was iſt denn ein Schatten? Doch nichts mehr, als der Mangel des Lichts an einer umher erleuchteten Stelle; alſo ein Nichts. Und wie denkt ſich der Volksglaube die abgeſchiedenen Seelen? Als Schatten. Wie täuſchte Ulyß den Cyklopen, als dieſer ihn um ſeinen Nahmen befragte? Er nannte ſich Niemand. Nur ein Cyklop konnte ſich ſo täuſchen laſſen in dieſer ſichtbaren Welt. Aber wenn wir unſern Verſtand über das Sichtbare erheben wollen, ſind wir alle eine Art von Cyklopen.

Septimius.

Ich muß ſtaunen und lachen. Der Begriff des Nichts iſt mir nie begreiflich geweſen, und noch weniger iſt mir eingefallen, daß ſich ſo Vieles daraus machen ließe. Aber woher hab' ich dieſen wunderlichen Begriff, den ich doch beym Denken nicht entbehren kann? Und wie kann der Verſtand auf gleiche Art noch mit andern Begriffen ſpielen?

Theophranor.

Woher wir dieſen Begriff haben, wird ſich finden, wenn wir die Kammern im Tempel des

Verſtandes durchſuchen, die Orpheus im Bilde ſah. Willſt du aber ſo gleich noch einen Begriff kennen lernen, mit welchem der Verſtand eben ſo wie mit dem Nichts ſpielt, ſo nimm nur das Gegentheil von Nichts, den Begriff des Etwas.

Septimius.

Den weſentlichſten aller Begriffe? Der iſt doch wohl nicht ein Nichts, ſo wie das Nichts ein Etwas?

Theophranor.

Was iſt denn Etwas?

Septimius.

Das, was iſt, wirklich und weſentlich vorhanden iſt.

Theophranor.

Reiche Grammatik! arme Logik! Sieh' ein Mahl alle die Ausdrücke näher an, deren du dich bedienſt, um dir den Begriff des Etwas zu verſtändigen! Liegt im geläuterten Begriffe des Etwas mehr als die Eigenſchaft des Seyns?

Septimius.

Aber in dieſer Eigenſchaft liegen viel andere Eigenſchaften, z. E. die Selbſtändigkeit, die Wirklichkeit, die Unabhängigkeit vom Urtheile eines Menſchen über das Seyn des Dinges, das wirklich und weſentlich iſt.

Theophranor.

Für einen so gelehrten Metaphysiker hätte ich dich kaum angesehen. Sag' mir aber, was ist denn wirklich und wesentlich?

Septimius.

Grundbegriffe des Verstandes vertragen, wie dir bekannt ist, keine Erklärung. Jeder weiß von selbst, was er sich darunter zu denken hat.

Theophranor.

Nur darüber, was denn ein Grundbegriff des Verstandes ist, hast du mir noch keine Auskunft gegeben! — Halte mit deiner Antwort ein wenig zurück! Wir wollen bald dahin kommen, uns über alle Grundbegriffe des Verstandes, nicht bloß über das Etwas zu verstehen. Nur zum Versuche both dir der Begriff das Etwas. Vergleiche ihn genau mit den Begriffen des Seyns, der Wesentlichkeit, der Wirklichkeit, des Vorhandenseyns, und was dir der Verstand sonst für Formen und die Sprache für Ausdrücke an die Hand geben mag; sie sind alle Bezeichnungen eines und desselben Grundbegriffs, über den du nicht hinaus kannst. Deine Erklärung: Etwas ist das, was ist, wirklich und wesentlich vorhanden ist, kann nicht einmahl für ein Gedankenspiel gelten; sie ist ein nacktes Wortspiel.

Septimius.

Du zerstörst mir meine Gedanken, während ich sie denke.

Theophranor.

Ich mache dir nur die Bereitwilligkeit des Verſtandes bemerklich, ein Wortſpiel für einen Gedanken zu nehmen. Wie oft hat nicht unter den Forſchern, die des Meinens nicht müde werden, das große Wort geiönt: Weſen der Dinge! Was denkſt du dir dabey? Weſen der Dinge!

Septimius.

Ich mag nichts mehr dabey denken, bis ich deine Erklärung gehört habe.

Theophranor.

Ein Weſen und ein Ding, iſt es zweyerley oder einerley?

Septimius.

Weſen nenn' ich, was überhaupt iſt; Ding, was körperlich iſt; aber beydes freylich nur in ſo fern es iſt.

Theophranor.

Weſen iſt alſo die Eigenſchaft des Seyns; ein Ding iſt ein Ding, dadurch, daß es iſt; Weſen der Dinge heißt alſo — was?

Septimius.

Das Seyn der Dinge, die dadurch Dinge ſind, daß ſie ſind! — Du bringſt mich wieder zum Lachen.

Theophranor.

Und ich freue mich deiner Antwort; denn so richtig, das heißt dieses Mahl so nichtig hat das Wesen der Dinge noch keiner unsrer Kosmotheoren bestimmt. Verzeihlich aber wird die Verirrung aller derer, die darauf ausgingen, das Wesen der Dinge zu ergründen, wenn man durch die vollständige Kenntniß aller Grundbegriffe des Verstandes gelernt hat, daß der Verstand nach unvermeidlichen Denkgesezen in den Begriff des Seyns den Begriff einer Kraft hinein trägt. Unter Wesen der Dinge dachte man sich die innern Kräfte der Dinge. Daß aber der Begriff einer Kraft, so wie ihn unsere Weltlehrer bestimmen, auch in ein Nichts zerfällt, wenn man ihn über die Körperwelt, das heißt, über die Welt in unsrer menschlichen Vorstellung hinaus erweitern will, hatte man nicht erwogen.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn du so fortfährst, alle Begriffe in Nichts auszulösen, was wird dann aus aller menschlichen Einsicht?

Theophranor.

Aus menschlicher Einsicht kann möglicher Weise nichts werden, als was der Verstand nach den Gesezen des richtigen Denkens daraus macht. Sollte sich also beweisen lassen, daß die richtigen Gesetze des Denkens ausgehen von gewissen Grundbegriffen, z. B. des Seyns, der Ursache,

der Möglichkeit; sollte sich ferner beweisen lassen, daß diese Grundbegriffe dem Verstande selbst angehören und nichts anderes als die Aeußerungen der Denkkraft bezeichnen, so wie der Begriff Verstand die Denkkraft selbst bezeichnet; sollte sich die Zahl dieser Grundbegriffe nach einer untrüglichen Regel bestimmen lassen; sollte endlich die Eigenthümlichkeit dieser Grundbegriffe darin bestehen, daß sie nur Bedingungen des Denkens sind, die uns keine Kenntniß geben, als in so fern uns auf einem andern Wege, nicht durch den Verstand, ein Gegenstand gegeben ist, worauf sich der Verstand bezieht; dann, mein Sohn, hätten wir die Grenze aller möglichen Verstandeseinsicht für Wesen, die keinen andern Verstand haben, als Menschenverstand, endlich und ein für alle Mahl abgesteckt, und die letzte Lehre unserer Verstandesprüfung würde seyn: Durch Denken allein läßt sich keine Einsicht gewinnen. — Hier laß uns still stehen!

Septimius.

Keine Einsicht läßt sich durch Denken gewinnen? Warum denken wir denn? Zu was Ende philosophiren wir zusammen? Da thun wir ernstlich wohl, wenn wir still stehen. Aber ist das nicht wieder meine Skepsis?

Theophranor.

Deine Skepsis? Die sagt, so viel mir bekannt ist: „Man kann Alles meinen und nichts wissen;“ sagte ich aber das?

Septimius.

Du sagtest: „Denken allein giebt keine Einsicht.“ Also Denken und Fühlen zugleich, kann das vielleicht Einsicht geben?

Theophranor.

Wir wollen sehen. Der Weg, den ich dich führe, der Weg des Wie? wird jetzt etwas rauh, und theilt sich in mehrere Wege, die zuletzt alle zusammen laufen, wie die Kammern im Tempel des Orphischen Traums. Jeden dieser Wege müssen wir gehen, um uns zu überzeugen, daß wir keinen vorbey gegangen sind, der vielleicht nach einer andern Richtung führte. Wir werden also oft umkehren müssen, nachdem wir schon ein Mahl angekommen sind. Dann aber, wenn wir zuletzt vom Mittelpuncte aus in alle Wege hinein sehen und rund umher unsre Fußtapfen entdecken, dann sind wir mit aller Betrachtung über die Macht des menschlichen Verstandes fertig für unser ganzes Leben, und wissen Ein für alle Mahl, woran wir sind.

Septimius.

Solch ein Ruheplatz! Er ist wohl des Suchens werth, auch wenn keine Rosen umher blühen sollten — Aber du hast mir im Tempel der Wahrheit noch das innerste Heiligthum nicht gedeutet. Der Altar mit seiner Inschrift und die neue Sonne, in welcher die Lichtstrahlen hinauf leuchten, sind die vielleicht das Bild des Glau-

bens, dem meine Vernunft huldigen soll, wo ihre Einsicht endet?

Theophranor.

Bewahre das Bild im Gedächtnisse! Vom Glauben muß unter uns nicht eher die Rede seyn, bis wir die Inschrift am Altare entziffert haben; und eh' wir dahin kommen, diese zu entziffern, müssen wir die Kammern des Verstandes mit ihren Abtheilungen durchsuchen. Zur Einsicht bestimmt vor den vernunftlosen Naturen sucht das menschliche Selbst den höchsten Gewinn der Vernunft in Einsicht. Sich selbst zu beschränken, läßt man sich nicht gern unterweisen; und wem mit Glauben geholfen ist, meint man, der muß seitwärts treten von denen, die Geist und Kraft haben zum Wissen. — Also der Verstand soll auftreten vor seiner unumschränkten Gebietherinn, der Vernunft, und wegen seiner künftigen Amtsführung die nöthigen Befehle einholen.

Septimius.

Verstand und Vernunft, ist denn das so wesentlich zweyerley?

Theophranor.

So wesentlich wie du selbst und das, was dein ist. Mit Fleiß stelle ich die Erläuterung eines Unterschiedes, der zur Gründung unsrer Lehre gehört, der Verstandesprüfung voran. Verstand, was bedeutet das Wort in unsern Sprachen anderes als die Kraft des Denkens? Denselben

selben Begriff schließt man mit Recht an das Wort Vernunft; denn nur das Vernunftwesen in körperlicher Umhüllung, der Mensch, kann denken, so viel uns bekannt ist. Alles Denken geschieht durch Begriffe. Unter den Begriffen, die den Verstand mehr oder minder ausfüllen und beschäftigen, sind aber die meisten aus Sinnengefühlen und Natureindrücken geschöpft. Zum Denken in der Natur- und Erfahrungswelt gehört also mehr als Verstand. Der Eindruck muß dem Erfahrungsbegriffe voran gehen. Der Faden eines jeden Erfahrungsgedankens, wo spinnt er sich an? Im Gefühle des Sinnes. Wie läuft er fort? Nach der Systematik des Verstandes in der Regel der Begriffe und Urtheile. Wo endigt er sich aber? Wo wird er zum zweyten Mahle fest geknüpft? In meinem Bewußtseyn; da wird er mein Gedanke. Wenn ich nun einen Gedanken als mein gewonnen habe, genügt mir dieser Gewinn? Erhebt sich nicht dann in mir die Frage aller Fragen: „Aber ist denn das auch wahr, was ich denke?“

Septimius.

Und diese Frage, willst du sagen, ist eine Vernunftfrage, die mehr enthält als jeder Gedanke, der nur das Werk des Verstandes ist.

Theophranor.

So lehrt es mich mein Bewußtseyn, der letzte Grund meines ganzen Wissens. Ein Gedanke ge-

hört als Gedanke, als ein aus Begriffen zusammen geformtes Urtheil, immer dem Verstande an, er mag geschöpft seyn aus welcher Tiefe er will. Aber anders denkt der Philosoph, anders der Staatskünstler, anders der Dichter. Der leztere ist unbekümmert, sein Gedanke mag wahr oder irrig an sich seyn, wenn er nur als schöner Empfindungsgedanke wahr ist. Dem Staatskünstler und Planerfinder liegt die Wahrheit nur in so fern am Herzen, als der Irrthum sein eignes Werk behindert. Wer aber die Wahrheit selbst zum Ziele seines Denkens macht, der kann aus dem Gedanken, der erst darauf angesehen werden soll, ob er wahr oder falsch ist, den Endbegriff der Wahrheit nicht nehmen. Um etwas zu wagen, muß ich im Besize eines Gewichts seyn. Um ein Urtheil zu würdigen, muß ich einen lezten Grund der Würdigung haben; und wo soll ich diesen suchen?

Septimius.

Ich denke, in der Natur und Erfahrung.

Theophranor.

Aber Natur und Erfahrung sagen mir nur, was ist. Dehne ich den Begriff der Wahrheit nicht hinaus über die Natur? Prüfe ich nicht den Natureindruck selbst nach einer Regel der Wahrheit?

Septimius.

Du wirst mich wieder auf das Bewußtseyn zurück führen, vor dem ich verstummen muß.

Theophranor.

Das Bewußtseyn, als lezter Grund und Quelle des Begriffs der Wahrheit gedacht, iſt das, was wir Vernunft nennen. Zwiſchen der Welt und meinem Bewußtſeyn, das heißt, der Natur und der Vernunft, ſteht mein Verſtand in der Mitte. Nach beyden Seiten kann er ſein Kunſtgeſchäft betreiben und Begriffe entwickeln. Ein Begriff, den der Verſtand unmittelbar aus dem Bewußtſeyn entwickelt hat, iſt ein reiner Vernunftbegriff. Wie viel es dergleichen giebt, und welchen Einfluß reine Naturbegriffe auf das Denken überhaupt haben, wird ſich zeigen, wenn uns der Verſtand als Verſtand nicht mehr täuſchen kann. Wenn jemand durch Denken Wahrheit zu finden ſucht, und ſtatt ihrer Irrthum findet, was iſt ihm widerfahren? Sein Verſtand hat ſeine Vernunft getäuſcht.

Septimius.

Der Verſtand? Du bringſt ihn in ſolche Unehre, daß man wünſchen möchte, man könnte ſich ohne ihn behelfen. Aber wenn der Verſtand die Vernunft täuſchen kann, warum ſoll nicht auch die Vernunft den Verſtand täuſchen können?

Theophranor.

Wenn die Wahrheit ſelbſt Lüge werden kann, wo bleibt denn der Begriff der Wahrheit?

Septimius.

Das iſt's, was ich lernen möchte!

Theophranor.

Und was du ſchon weißt, wenn du dich unſers erſten Geſprächs erinnerſt. Da Wahrheit nichts anderes iſt als das Verhältniß einer möglichen Vorſtellungskraft zu der Welt; wo kann ich den lezten Grund aller menſchlichen Wahrheit anders ſuchen als im Bewußtſeyn meiner menſchlichen Vorſtellungskraft? Wirkte meine menſchliche Vorſtellungskraft nicht nach unabänderlichen Geſetzen; woher ſollte mir die Ueberzeugung von unabänderlicher, das heißt: nothwendiger Wahrheit kommen? Alle Wahrheit der Natur hängt ab vom Natureindrucke, den ich bald ſo, bald anders empfinde. In ihr iſt keine Nothwendigkeit. Aber ich bin mir doch einer Wahrheit bewußt, in welcher Nothwendigkeit iſt; der mathematiſchen Wahrheit! Was iſt der lezte Grund aller mathematiſchen Wahrheit? Unſer zweytes Geſpräch erklärte ihn auch. Dadurch, daß die Vorſtellungen des Raums und der Zeit aus der unmittelbaren Anwendung unſrer Vorſtellungskraft auf Natureindrücke entſpringen, und von uns nicht weggedacht werden können, wenn wir nicht unſre ganze menſchliche Eindrucksfähigkeit wegdenken: dadurch gewinnt jeder mathematiſche Saz, den der Verſtand aus Raum und Zeit entwickelt, menſchliche Nothwendigkeit. Wir können uns nicht das Gegentheil eines einzigen ſolchen Sazes als möglich vorſtellen, ohne in Gedanken die ganze Mathematik aufzuheben. So verhält

ſich zu unſerm Bewußtſeyn die unmittelbare Anwendung unſrer Vorſtellungskraft. Wie nun aber die mittelbare, die wir Verſtanden nennen? Der Verſtand bringt das als Begriff und Urtheil vor das Bewußtſeyn, was zuerſt bloßes Gefühl war. Können ſolche Erfahrungsbegriffe und Urtheile Nothwendigkeit haben?

Septimius.

Von jedem Erfahrungsurtheile kann ich das Gegentheil als möglich denken.

Theophranor.

Und warum?

Septimius.

Weil jedes Erfahrungsurtheil ſich an empfundene Natureindrücke hält, und ich jeden einzelnen Natureindruck wegdenken kann, ohne dadurch den Begriff der ganzen Natur aufzuheben.

Theophranor.

Wie kommt es denn aber, daß es einige Urtheile über die Natur giebt, die in voller Bedeutung nothwendig ſind, weil wir ſie nicht bezweifeln können, ohne unſern menſchlichen Begriff der ganzen Natur aufzuheben? Denkſt du dir nicht die ganze Natur als eine fortwährende Zuſammenwirkung von Kräften?

Septimius.

Und wenn ich ſie mir ſo denke, enthält diſſe Denkart ein nothwendiges Urtheil?

Theophranor.

Sie enthält deine Ueberzeugung von der Wahrheit des Sazes, daß alle Naturbegebenheiten zusammen hängen wie Wirkung und Ursache. Oder bist du von dieser Wahrheit nicht überzeugt?

Septimius.

Ich nehme sie an, weil ich sonst keinen Grund mehr hätte, meinem Verstande die Freude zu gönnen, daß er Naturbegebenheiten zu erklären, die Ursachen aus den Wirkungen zu errathen sucht.

Theophranor.

Und wenn du sie nicht annehmen wolltest, müßtest du nicht denken, irgend eine Naturbegebenheit, die nicht in einer vorher gehenden Begebenheit ihren Grund haben solle, ginge aus sich und durch sich selbst hervor?

Septimius.

Das wäre denn mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung!

Theophranor.

Und was noch widersinniger ist, eine Schöpfung ohne Schöpfer. Warum aber willst du eine solche Schöpfung mitten im Laufe der Natur nicht gelten lassen?

Septimius.

Weil der Gedanke widersinnig wäre, wie du selbst sagst.

Theophranor.

Und warum widersinnig?

Septimius.

Das mag der wissen, der mir meinen Menschenverstand gegeben hat.

Theophranor.

Zu dem wollen wir voll Vertrauen unsre Zuflucht nehmen, wo unsre Einsicht ein Ende hat. Aber da, wo du sie abbrichst, hat sie noch kein Ende. Wie ist es möglich, daß irgend eine Wahrheit für die Menschenvernunft unabänderlich und nothwendig seyn kann? Ich denke, die Lehre von Raum und Zeit hat uns ein Beyspiel gegeben.

Septimius.

Die Lehre von Raum und Zeit geht von der menschlichen Vorstellungskraft selbst aus. Aber die Lehre von der Natur hat ihren Grund in der Natur!

Theophranor.

Ihren letzten Grund?

Septimius.

Ich verstehe dich nicht.

Theophranor.

Die Natur ist doch nur in so fern Natur für uns, als sie in einem gewissen Verhältnisse zu unsrer Vorstellungskraft steht?

Septimius.

Ohne allen Zweifel.

Theophranor.

Es läßt sich doch also gar wohl denken, daß unsre Vorstellungskraft in mittelbarer Anwendung, d. h., unser Verstand Grundregeln in sich hat, nach denen wir, weil Menschenverstand unser einziger Verstand ist, alle Natureindrücke beurtheilen müssen, auf eine ähnliche Art, wie wir alle Natureindrücke im Raume und in der Zeit aufzufassen nicht umhin können? Gehört der Gedanke, daß alle Naturbegebenheiten zusammen hängen wie Wirkung und Ursache, dem Verstande selbst an, so daß ich ihn nicht wegdenken kann, ohne den ganzen Verstand wegzudenken, dann ist das Gegentheil eines solchen Gedankens Widersinn.

Septimius.

Da sind wir auf Ein Mahl wieder beysammen!

Theophranor.

Und nun wirst du, hoff' ich, nie wieder fragen, ob nicht die Vernunft den Verstand täuschen kann, wie der Verstand nur zu oft die Vernunft täuscht. Der letzte Punct aller Sinnen- und Verstandeseinsicht, der unerschütterliche Grund der Wahrheit in unserm Bewußtseyn, kann nicht täuschen, wenn gleich alle Wahrheit, die auf diesem Grunde ruht, nur menschliche Wahrheit ist. So

bald die Vernunft ihre Entscheidung giebt: So ist es! vor welcher höhern Gewalt wollen wir sie belangen? Sie selbst ist Oberrichterinn aller Verstandes- und Sinneneinsicht, und ihre Entscheidungen sind für uns unbezweifelbar, weil sie unmittelbar durch unser Bewußtseyn gegeben werden, dessen Gewißheit Eins ist mit der Gewißheit unsers vernünftigen Seyns. Warum ist das wahr, was die Vernunft sagt? Auf diese Frage ist die einzig-mögliche Antwort: Weil wir von Wahrheit keinen andern Begriff haben als den Vernunftbegriff. Was wahr seyn soll, muß vernünftig seyn; was unbezweifelbar-vernünftig ist, ist wahr. Dieses Recht der lezten und unbedingten Entscheidung, wodurch die Vernunft ihre Oberherrlichkeit über alle menschliche Empfindungen und Gedanken bewährt, kommt dem Verstande nicht zu. Der Verstand ist ehrwürdig als Dollmetscher der Wahrheit! aber ist er nicht auch zur andern Zeit, freylich ohne es zu wollen, der rastlose Empörer gegen die höchste Gewalt seiner Gebietherinn? Die Vernunft scheidet Wahres vom Falschen. Der Verstand denkt, was er zu denken vermag, Wahres und Falsches. Durch seine Fähigkeit, dem Wirklichen das Mögliche entgegen zu halten und das Mögliche als wirklich zu denken, den Begriff einer Eigenschaft umzuformen in den Begriff eines Dinges und mit Nichts und Etwas zu spielen, als könnte Etwas werden aus Nichts: durch diese Fähigkeit hat der Verstand den Irrthum

in die Welt gefördert, und mit ihm alle Kinder des Irrthums, alle Mißhelligkeiten und Mißverständnisse und alle philosophirende Secten.

Septimius.

Da thut es denn freylich Noth, einen so zweydeutigen Dollmetscher bey jedem Entscheidungsrecht, das er sich anmaßt, um seine Vollmacht zu fragen. Aber noch immer fasse ich nicht, wie er mit allen seinen Künsten die Vernunft täuschen kann, und noch weniger, was mich bewegen soll, den Ausspruch einer Oberrichterinn, die sich täuschen läßt, für entscheidend zu nehmen.

Theophranor.

Was ist das Merkmahl eines entscheidenden Vernunftausspruchs?

Septimius.

Wer das wüßte!

Theophranor.

Weißt du nicht, daß ein Unterschied da ist zwischen Ueberzeugung und Zweifel?

Septimius.

Gar wohl. Aber ich weiß auch, daß ich morgen bezweifeln kann, was mich heute vielleicht überzeugt, und daß alle Secten-Lehrer nur deßwegen hadern, weil der eine bezweifelt oder gar läugnet, was den andern wie ein Götterwort überzeugt.

Theophranor.

Haderten diese Zweifler und Ueberzeugten je über die Wahrheit des Ein Mahl Eins?

Septimius.

Habe Nachsicht, Vater, wenn ich dagegen frage: Und hörten sie deßwegen, weil sie über das Ein Mahl Eins nicht haderten, schon jemahls auf, über alle nicht-mathematische Wahrheiten verschiedener Meinung zu seyn?

Theophranor.

Meine Frage und die deine treffen da zusammen, wo unsre Verstandesprüfung anhebt. Warum ist mathematische Wahrheit unwidersprechlich?

Septimius.

Das habe ich von dir gelernt.

Theophranor.

Sind alle andere Wahrheiten widersprechlich? Alle? Das höchste Naturgesez zum Beyspiel, nach welchem ich nicht umhin kann, die ganze Natur als eine ununterbrochene Folge von Ursachen und Wirkungen zu denken?

Septimius.

Du sagtest, dieser Gedanke, den ich als höchstes Naturgesez zu denken nicht umhin kann, sey ein höchstes Verstandesgesez; den Beweis aber hast du mir noch vorenthalten.

Theophranor.

Die Reihe wird ſchon an ihn kommen. Auch ohne dieſen Beweis nimmſt du ihn unterdeß für wahr und unvermeidlich an?

Septimius.

Du weißt, was ich antworten muß.

Theophranor.

Es giebt alſo auch außer der Mathematik Wahrheit, die eben ſo überzeugend und unwiderſprechlich iſt wie die mathematiſche. Und wenn der Verſtand aus ſich ſelbſt die höchſten Denkgeſeze entwickelt; wie ſollten dieſe Denkgeſeze nicht auch unwiderſprechlich ſeyn?

Septimius.

Sehr recht, lieber Vater. Aber wenn ich nun dieſen Denkgeſezen gemäß meinen Verſtand anwende, dann geht der Tumult der Irrungen und Meinungen an; dann täuſcht der Verſtand die Vernunft, wie du es nennſt.

Theophranor.

Worauf kannſt du deinen Verſtand anwenden?

Septimius.

Auf — alles Mögliche.

Theophranor.

Wenn nun aber unſre Verſtandesprüfung lehren ſollte, daß dem Verſtande, wenn er ſich von

der Natur abwendet, nichts zur Anwendung seiner Kraft und Kunst übrig bleibt als das Bewußtseyn; wo würde dann der Irrthum seine mögliche Heimath finden?

Septimius.

In der Beurtheilung der Natur und des Bewußtseyns.

Theophranor.

Natur ist für uns nichts anderes als die Folge der Eindrücke, die auf unser Bewußtseyn wirken. Ihre Wahrheit ist gebunden an die Erfahrung, und alle Erfahrung wird näher bestimmt durch die besondere Gefühlsart dessen, der etwas erfährt. Alle unsre Erfahrungsurtheile richten sich nach der Art, wie wir die Dinge der Welt ansehen. Haben gleich alle gesunde Menschen im Ganzen fünf gleiche Sinne, so giebt es doch der besondern Sinne, wie das Sprichwort sagt, so viel als der Köpfe; und jeder Kopf philosophirt, so weit ein Sinn sich ins Spiel mischt, wie billig, nach seinem Sinne. Ist also jemahls zu erwarten, daß Erfahrungswahrheit einfach, einzig und unbestritten seyn wird?

Septimius.

Du räumst also doch dem Irrthume ein ansehnliches Gebieth ein, wo er herrschen kann!

Theophranor.

Und mehr oder minder herrschen wird bis ans Ende aller menschlichen Dinge. Dafür aber ist auch eine wohlgestimmte Erfahrungs-Philosophie so bescheiden, sich nie Unmöglichkeit anzumaßen. Wahr heißt in ihrer Sprache sehr wahrscheinlich. Wer von einer Erfahrungslehre überzeugt ist, läßt immer den Fall gelten, daß er bey erweiterter Erfahrung vielleicht eines andern überzeugt werden könne. Da darf man auch dem Verstande nicht vorwerfen, daß er die Vernunft täuscht, so bald er nur das Seine thut und sein Urtheil dem Eindrucke gemäß bildet, den er nicht in seiner Gewalt hat. Aber wenn jemand durch Denken, nicht aus Mangel an Beobachtungsgabe, sondern durch Mißbrauch oder verkehrten Gebrauch der Gesetze alles Denkens Irrthum statt Wahrheit findet, dann fällt die Schuld auf den Verstand: dann hält oft der geübteste Denker sich am ersten für überzeugt, ohne es zu seyn.

Septimius.

Man hält sich für überzeugt, ohne es zu seyn? Ist denn Ueberzeugung mehr als ein gefühlter Zustand? Wer das Rechte gefunden zu haben glaubt, der hält sich für überzeugt und ist es, — so lange er's ist.

Theophranor.

Wer aber das Rechte gefunden hat, zuverläßig gefunden hat —

Septimius.

Das iſt's eben, was jeder von ſich glaubt, ſo lange er überzeugt iſt. Wir drehen und drehen uns —

Theophranor.

Und kommen immer weiter. Denn daß es unbezweifelte Vernunftwahrheit giebt, beweiſet die Mathematik. Wer einen mathematiſchen Lehrſaz ein Mahl verſtanden hat, wird der in ſeinem ganzen Leben in den Fall kommen, daß er daran zweifelte?

Septimius.

So lange er ſeinen geſunden Verſtand behält, gewiß nicht.

Theophranor.

Wenn du aber einem Menſchen von übrigens geſundem Verſtande, der nur mit Mathematik nie zu ſchaffen gehabt hat, eine mathematiſche Unwahrheit von der verwickelten Art ſcheinbar zu beweiſen Luſt haben ſollteſt; würdeſt du nicht damit zu Stande kommen?

Septimius.

Das würde ich vielleicht.

Theophranor.

Der Menſch, den du auf dieſe Art zum Irrthume geführt hätteſt, hielte ſich dann für überzeugt. Sollte er aber, durch eignes Nachſinnen oder durch fremde Hülfe eines Beſſern belehrt,

ein Mahl den Irrthum aufgedeckt haben; würdest du ihn durch deine Scheinbeweise zum zweyten Mahle täuschen können?

Septimus.

Durch die vorigen schwerlich; aber vielleicht durch andere.

Theophranor.

Und wenn er sich wieder täuschen läßt, es sey durch welche Spiegelgründe es wolle, so liegt doch die Schuld immer nur an seinem schwachen Kopfe, keinesweges an der allgemeinen Beschränkung der Menschenvernunft. Vielleicht kann der Verstand nichts Mögliches ersinnen, was irgend ein Träumer nicht ein Mahl glauben sollte. Wenn aber die Grundgesetze des Denkens so nothwendig und unveränderlich sind wie das Ein Mahl Eins; wenn aus diesen Grundgesetzen unwidersprechliche Grundwahrheiten fließen, durch welche die Grenze aller Verstandeseinsicht bezeichnet wird: so kann derjenige, dem diese Grundwahrheiten ein Mahl zur Genüge verständlich geworden sind, so wenig in den Fall kommen, daß er an der Richtigkeit der Schlüsse jemahls wieder zweifelte, die aus ihnen hervor gehen, so wenig ein Mensch, der einen mathematischen Lehrsaz begriffen hat, ihn jemahls bezweifeln wird. Einsicht aber muß voran gehen, wenn Ueberzeugung folgen soll. Wie es möglich ist, daß die Vernunft, die Prüferinn der Gültigkeit aller menschlichen Urtheile und Schlüsse, dennoch

noch falſche Urtheile und Schlüſſe eine Zeit lang für wahre aufnehmen kann, weiß nur der, deſſen Werk der Menſch iſt. Wäre es aber nicht möglich, ſo wäre auch kein Irrthum möglich. Die Täuſchungskunſt des Verſtandes gründet ſich auf die Bereitwilligkeit der Vernunft, ſich täuſchen zu laſſen, wie die Schauſpielkunſt auf das Gemüth der Zuſchauer. Aber wir wiſſen für unſer Bedürfniß genug, wenn wir den Urheber alles Irrthums, den Verſtand ſelbſt, nicht eher ruhen laſſen, bis er die Vernunft ſo befriedigt hat, daß aus ihr der unumſchränkte Gedanke hervor geht: „Das Gegentheil von dem, was ich begriffen habe, iſt unmöglich.“

Septimius.

Mir iſt noch immer, als fehlte etwas in deiner Erläuterung.

Theophranor.

Meine Erläuterung hält ſich an die Vorausſezung, daß der Verſtand die nothwendigen Grenzbeſtimmungen ſeiner Gewalt aus ſich ſelbſt entwickelt. Vorausſezungen aber geben keine Ueberzeugung. Und doch mußte ich zu ihnen meine Zuflucht nehmen, um die Oberhoheit der Vernunft über den Verſtand ſo früh als möglich geltend zu machen. Dies gab die erſte Lücke in der Reihe meiner Gedanken. Dazu kam noch eine zweyte. Unſer Denken und Forſchen geht ſeinen Weg durch den Verſtand, führt aber zur Ueber-

zeugung durch die Vernunft. Diese entscheidende Macht der Vernunft konnte ich dir aber zur Einleitung nicht weiter bemerklich machen, als im Bezuge auf Erfahrungswahrheit und Mathematik; und die Antwort auf unsre großen Fragen, um deren willen wir diese Nächte durchwachen, liegt weder im Umkreise der Erfahrung noch der Mathematik. Ist die Welt einem höchsten Regierer unterthan? Werde Ich mit meinem Bewußtseyn fortdauern, wenn meine menschlichen Gefühlswerkzeuge zerstört sind? Um zu lernen, was ich davon denken soll, ziehe ich Verstand und Vernunft zu Rathe, wo mich alle Erfahrung verläßt. Da ließe sich also doch wohl denken, daß der Verstand, so beschränkt er auch durch sich selbst seyn mag, sich in den Höhen der Vernunft über die Sinnenwelt erhöbe und das Uebersinnliche nach einer Regel der Wahrheit beurtheilte wie das Sinnliche. War es nicht dieses, mein Sohn, was du in meiner Erläuterung vermißtest?

Septimus.

Du verstehst dich, Vater, auf das Ahnden möglicher Einwürfe, wie aufs Widerlegen. Laß mich annehmen, mein Verstand könne gedemüthigt werden von der Vernunft! Wenn nun aber die Vernunft keine Beschränkung dulden will, wer kann sie demüthigen?

Theophranor.

Gewiß keine andere Macht als sie selbst. Die Prüfung der Vernunft, des Höchsten und Letzten

in unſerm Bewußtſeyn, wird auch in unſrer ganzen Lehre das Höchſte und Lezte ſeyn. Damit du aber nicht zu viel davon erwarteſt, laß uns zum Beſchluſſe dieſes Nachtgeſprächs noch eine Einleitungsfrage abfertigen die uns ſonſt zur Unzeit in den Weg treten möchte. Ihre größte Ehre ſucht die Vernunft gewöhnlich nicht ſo wohl im Anerkennen des Wahren, als in der Art, wie ſie es auffindet durch Schlüſſe. Durch Schlüſſe übereilen wir die Zeit in ihrem Laufe und locken der Zukunft die Sprache der Gegenwart ab. Durch Schlüſſe beweiſen wir die meiſten Lehren der untrüglichen Wiſſenſchaft von Maß und Zahl. Durch Schlüſſe überzeugen wir uns vom Daſeyn der Naturkräfte, die wir nur in ihren Wirkungen erkennen. Sollten wir uns alſo durch Schlüſſe nicht auch von der Körperwelt erheben können in eine Geiſterwelt? Sollten wir aus dem Daſeyn und der Ordnung der Dinge, die wir ſehen, nicht auf das Daſeyn und die Weisheit eines Urhebers ſchließen können, den wir nicht ſehen? Sollte ich nicht aus den Wirkungen meiner Geiſteskraft in der Körperumhüllung das Weſen dieſer Geiſteskraft erſchließen und ihr künftiges Wirken auch im körperloſen Daſeyn beſtimmen können?

Septimius.

Du fragſt, als ob zu zweifelteſt.

Theophranor.

Der Zweifel, mein Sohn, findet, nach unſrer Lehre, nur in der Körperwelt eine Heimath, wo

alle Gewißheit sich in Vermuthungen endigt. Wo aber die Vernunft in ihrer Eigenmacht sich erhebt, da muß sie beweisen oder verstummen; und wo sie verstummt, da zweifelt sie nicht, sondern sie verzweifelt. Sie giebt sogar den Gedanken der Möglichkeit einer Befriedigung im Stande der Menschlichkeit auf. — Sollen Vernunftschlüsse, die über die Erfahrung hinaus reichen, innere Haltbarkeit haben; können sie sich dann auf etwas anderes gründen als auf die Eigenmacht der Vernunft?

Septimius.

Warum nicht auf die Erfahrung? Der Schluß von dem, was ich kenne, auf das, was ich nicht kenne, ist ja nicht immer ein Fehlschluß! Der Schiffer, der zum ersten Mahle ein Gewässer befährt, hat auf diesem Gewässer die Schiffahrt nicht gelernt. Er schließt von der Natur eines Meeres auf die Natur des andern, und entdeckt, wenn ihm nicht ein besonderer Unfall begegnet, neue Küsten und Länder.

Theophranor.

Wie würde es ihm aber gehen, wenn er den Versuch wagen wollte, sich mit seinem Schiffe in die Luft zu erheben, um Küsten und Länder im Monde zu entdecken?

Septimius.

Die Natur des einen Elements ist nicht die Natur des andern.

Theophranor.

Aber Luft und Waſſer ſind doch ſo weſentlich verſchieden nicht. Jene iſt wie dieſes ein flüſſiger Stoff, und beyde ſind körperlicher Natur. Wo iſt aber die Aehnlichkeit zwiſchen der ſichtbaren und fühlbaren Welt, in der ich mit körperlichen Werkzeugen Erfahrungen anſtelle, und der überſinnlichen Welt, von der noch kein menſchlicher Sinn je das mindeſte vernommen hat? Den Begriff der Geiſtigkeit ſchöpft mein Verſtand aus meinem Bewußtſeyn, das alle Körperbegriffe als etwas Fremdes von ſich weiſet. Von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus ſchließen, was heißt es alſo?

Septimius.

Doch nicht das Körperliche mit dem Geiſtigen verwechſeln?

Theophranor.

Und was hieße es anders?

Septimius.

Vom Daſeyn des Körperlichen auf das Daſeyn des Geiſtigen ſchließen.

Theophranor.

Alſo in den Schlußſaz einen Begriff einſchieben, der in den Vorderſäzen nicht enthalten iſt! Beſtimmt ſich deine Vernunft nach ſolchen Schlüſſen? — Daß wir nicht über die Einleitung hinaus philoſophiren! Wenn die Vernunft einen

Schluß, er betreffe welchen Gegenstand er wolle, für bündig anerkennen soll, so ist die Grundbedingung dieser Bündigkeit, daß ein allgemeiner Saz einen besondern oder minder allgemeinen unter sich begreife. So schließest du von der Sterblichkeit aller Menschen auf die Sterblichkeit aller Fürsten, von der allgemeinen Natur des Wassers auf die allgemeine Natur aller Meere. Woher aber hast du die Kenntniß von der allgemeinen Bestimmung der Menschen zur Sterblichkeit und von allgemeinen Eigenschaften des Wassers?

Septimius.

Aus wiederhohlten und bis jezt noch durch kein Beyspiel widerlegten Erfahrungen.

Theophranor.

Mit Erfahrung fangen also deine Erfahrungsschlüsse an. Durch fleißiges Aufmerken auf den Gang der Natur und durch wiederhohlte Versuche entdecken wir in den Naturbegebenheiten einen regelmäßigen Zusammenhang, den wir vor unsrer Vernunft als ein Naturgesez aufstellen. Aus dem entdeckten Naturgesezе schließen wir auf Naturwirkungen, die wir sogar selbst veranstalten können. Das höchste und lezte Gesez aber, das die Natur der Vernunft bieten kann, ist es mehr als ein Naturgesez, gegründet auf die Erfahrung?

Septimius.

Freylich nichts mehr.

Theophranor.

Der Vordersaz in allen Erfahrungsschlüssen, der Saz, den die Vernunft als Grund des Schlusses bedarf, ist also selbst ein Erfahrungssaz?

Septimius.

Freylich wohl.

Theophranor.

Wenn du nun aber von der Erfahrung über die Erfahrung hinaus schließen willst, woher nimmst du dann den Vordersaz deines Schlusses?

Septimius.

Woher?

Theophranor.

Die Frage ist doch wichtig genug! Der allgemeinste Erfahrungssaz reicht nicht über die Erfahrung hinaus. Das höchste Naturgesez hält sich an die Natur, die wir nur durch Sinnengefühl entdecken. Wenn du also von dem, was du in der Erfahrung bemerkt hast, über die Erfahrungswelt hinaus schließest, so kann nur ein Verstandesbetrug dir den doppelten Fehler deines Schlusses verhüllen.

Septimius.

Den doppelten Fehler?

Theophranor.

Wie du schon eingesehen haben mußt. Du willst schließen von der Erfahrung, die durch deine

Sinne beschränkt ist, über die Erfahrung hinaus, das heißt, vom Besondern auf das Allgemeinere. Das ist der erste Fehler. Du willst ferner schließen von Naturgesezen, die an die Vorstellung der Körperlichkeit gebunden sind, auf Gesezе der Geisterwelt, die sich allen Vorstellungen der Körperlichkeit entzieht. Das vollendet die Richtigkeit deiner Schlußart.

Septimius.

Ich vertheidigte sie nicht als meine Schlußart. Aber ich hätte nicht gedacht, daß sich so wenig dafür sagen ließe.

Theophranor.

Nur zu viel läßt sich dafür sagen, wenn man künstliche Spiele des Verstandes für Ernst der Wahrheit nimmt, denn daß der Verstand hier sein Spiel treibt, wirst du nun schon vermuthen.

Septimius.

Aber das Wie errath' ich denn doch noch nicht.

Theophranor.

So wirst du unterdessen errathen haben, daß es die Erfahrung selbst nicht seyn kann, was die Vernunft verleitet, sich durch Schlüsse über die Erfahrung zu erheben. Im Natureindrucke, den der Verstand verarbeitet, ist nichts als Natur. Aber die Art, wie der Verstand den Natureindruck verarbeitet, könnte wohl Beziehungen auf

eine Denkart enthalten, die an die Natur nicht gebunden seyn will.

Septimius.

Kannst du mir diese Nacht nicht noch einen Aufschluß geben?

Theophranor.

Wenn wir uns wiedersehen, mein Sohn, öffne ich dir die erste der Kammern des Verstandes.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Vierte Nacht.

Die Erwartung ist eine treffliche Lehrmeisterinn. Sie sagt uns nicht, was wir zu lernen wünschen, aber sie ermuntert unsre Fähigkeit, es schnell zu lernen, so bald man es uns sagt. Septimius war durch die dritte nächtliche Unterhaltung mit dem Oberpriester noch weniger befriedigt als durch die zweyte. Einleitungen waren nie seine Sache gewesen, weil er sich Kraft genug zutrauete, verwickelte Knoten mit Einem Zuge zu lösen. Eben deßwegen aber hatte der Oberpriester für gut gefunden, ihn hin und her zu führen und am Ende der Einleitung ihn sich selbst zu überlassen. Durch

Rathen und Ahnden ſollte er vertraut werden mit dem Geiſte der neuen Lehre, die nun einmahl etwas anderes war als alle alte. Ueber der Bemühung, künftigen Gedanken auf die Spur zu kommen, ſollte er ſich der vorigen entſchlagen. Die Weisheit ſeiner Jugend ſollte ihm fremd werden.

Mit Glück fingen Lehrer und Schüler, als ſie ſich nach zehn Tagen wiederſahen, das Geſchäft der Verſtandesprüfung ohne Vorrede an.

Septimius.

Heute, lieber Vater, komme ich alſo, lautere Wahrheit zu hohlen, und nicht mehr Träume.

Theophranor.

Aber du haſt doch den lezten Traum des Orpheus nicht vergeſſen?

Septimius.

Ich möchte ihn vergeſſen, bis ich ihn verſtehe, denn ſeine Deutung läßt mir keine Ruhe.

Theophranor.

Seze dich zu mir. Wir wollen dieſer Nacht jeden Augenblick abgewinnen. — Was war es, was ich dir in unſrer vorigen Stunde vorzüglich bemerklich zu machen ſuchte?

Septimius.

Die Abhängigkeit des trüglichen Verſtandes von der untrüglichen Vernunft.

Theophranor.

Und um die Trüglichkeit des Verſtandes zu begreifen, in ſo fern ſie im Verſtande ſelbſt ihren Grund hat, wollten wir die Möglichkeit des menſchlichen Denkens auffinden, in ſo fern ſie uns mit dem Verſtande ſelbſt gegeben iſt. War es nicht dies?

Septimius.

Genau dies.

Theophranor.

Mit der Möglichkeit des Denkens wollten wir zugleich die Grenzen alles möglichen Denkens kennen lernen, in ſo fern uns der Verſtand Einſicht gewähren kann. Beym erſten Verſuche, das Eine mit dem Andern ins Licht zu ſtellen, führte uns der natürliche Weg der Forſchung auf höchſte Verſtandeswahrheiten, die wir bey allem menſchlichen Denken nie entbehren können. Dieſe Wahrheiten ſind als Grundſäze zuſammen geordnet aus Begriffen, die wir vorläufig Grund- und Regelbegriffe nannten, wie z. B. den Begriff einer Urſache. Daß ſolche Grundſäze und ſolche Begriffe, die wir gar nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt aufzuheben, im Verſtande ſelbſt ihren letzten Grund haben und nicht in der Erfahrung, ſchienen ſie ſchon durch ihre Unentbehrlichkeit mehr als wahrſcheinlich zu machen. Dieſelben Grundſäze ſchienen auch dasjenige zu ſeyn, was der Ver-

nunft Muth giebt, ſich durch Schlüſſe über die Erfahrung zu erheben, da ſich die Möglichkeit, wie man aus bloßen Erfahrungsſäzen über die Erfahrung hinaus ſchließen könnte, gar nicht vor der Vernunft verantworten läßt. — Was lächelſt du?

Septimius.

Wie du nun auf Ein Mahl alle die Bruchſtücke deiner Einleitungslehre zu einem Ganzen zu verbinden weißt! Ich lächle, weil ich mich freue.

Theophranor.

Von welcher Seite könnten wir uns denn wohl dem Verſtande nähern, um ihm abzumerken, was er vermag und nicht vermag?

Septimius.

Das iſts eben, wovon ich noch keinen Begriff habe.

Theophranor.

Aber du haſt doch einen Begriff von dem Verſtande überhaupt?

Septimius.

Verſtand iſt Denkkraft. Ich habe den Begriff davon, in ſo fern ich mir meines Denkens bewußt bin. Aber wie es möglich iſt, daß ich denke, davon habe ich keinen Begriff.

Theophranor.

Auch nicht, in so fern du deine menschliche Denkkraft als gegeben annimmst, aber aus ihr, so wie sie dir gegeben ist, die Möglichkeit ihrer gehörigen Anwendung erkennst?

Septimius.

Ich weiß nicht, ob ich dich verstehe.

Theophranor.

Die unverkennbare Wirkung der Denkkraft ist doch das Daseyn der Gedanken vor unserm Bewußtseyn. Ein Gedanke oder ein Urtheil ist eine Reihe zusammen geordneter, in einem bestimmten Verhältnisse gedachter Begriffe. Wenn ich also die Möglichkeit nicht fassen kann, wie der Verstand der Begriffe und Urtheile fähig ist, so kann ich doch wohl die Regeln entdecken, nach denen er, so wie er uns nun einmahl als Menschenverstand gegeben ist, bald richtige, bald unrichtige Urtheile bildet. Denn daß wir richtige und unrichtige Urtheile fällen können, über welche Vernunft oder Erfahrung den Ausspruch thun muß, ich doch keine Frage?

Septimius.

Ich kann freylich auch Ungereimtheiten denken, wenn nur vom Denken die Rede ist.

Theophranor.

Und ein ungereimtes Urtheil kann doch nicht nach der Regel des richtigen Denkens vom Verstande gebildet seyn?

Septimius.

Es giebt alſo, willſt du ſagen, Regeln des richtigen Denkens, die ſich erkennen laſſen müſſen, weil wir ſonſt nicht den Begriff vom unrichtigen Denken haben könnten?

Theophranor.

Und in dieſen erkennbaren Regeln des richtigen Denkens die Möglichkeit der gehörigen Anwendung des Verſtandes zu erkennen, iſt, was wir verſuchen wollen. Denn laß uns annehmen, es ließe ſich aus den erkennbaren Regeln des richtigen Denkens beweiſen, daß dieſe Regeln uns nur in Beziehung auf gegebene Eindrücke gegeben ſind; ſo folgte doch, daß da, wo die Eindrücke aufhören, auch die Möglichkeit der menſchlichen Einſicht aufhört? —

Septimius.

— Der Verſtand muß alſo die Grenzen ſeiner Macht in ſich ſelbſt erkennen!

Theophranor.

Treflich, Lieber! So beſtimmt hätte ich ſelbſt kaum ausgedruckt, was ich ſagen wollte. Wenn der Verſtand höchſte Denkgeſeze aus ſich ſelbſt entwickelt und als Grundſäze auffaßt, ſo muß jedes mögliche Gedankenverhältniß in dieſen Grundſäzen enthalten ſeyn. Ein verkehrter oder unrichtiger Gedanke würde entſpringen aus der Verkehrung der Denkgeſeze. Weiter. Die Denkgeſeze, als

Grundsäze gedacht, würden, wie jeder Grundsaz, bestehen aus Begriffen. Ein Begriff, den der Verstand durch die Auffassung seiner Denkgeseze findet, würde dem Verstande selbsteigen angehören. Nicht wahr?

Septimius.

Aber er würde kein Ding bedeuten, wirst du sagen. Er würde das seyn, was du in unserer leztern Unterredung einen Regelbegriff nanntest.

Theophranor.

Nichts weiter als dies. Sollte nun der Verstand solche selbsteigne und aus seinen unveränderlichen Denkgesezen entwickelte Begriffe in sich haben, so müßten diese Begriffe nicht nur keinem möglichen Gegenstande des Denkens widersprechen; sie müßten sogar zu jedem wirklichen Gegenstande nothwendig sich gesellen, so bald ich ihn beurtheilen will. Denn nur durch Befolgung der Denkgeseze bin ich des Urtheilens fähig; und ein Regelbegriff ist ein gedachtes Verhältniß der Sachbegriffe, entwickelt aus dem Denkgeseze.

Septimius.

Hättest du wohl ein Beyspiel zur Hand?

Theophranor.

Laß uns annehmen, der unentbehrliche Grundsaz: Was ist, hat eine Ursache, wäre vom Verstande aus sich selbst entwickelt als ein Denkgesez. Was würde er bedeuten, wenn du ihn in sei-

ner logiſchen Nacktheit denkſt? Nichts. Denn mit dem Gedanken: Was iſt, haſt du noch nicht die Thatſache gewonnen, daß etwas iſt. Der Begriff einer Urſache wäre dann ein Regelbegriff, der kein Ding bedeutet, ſondern nur meinen Verſtand nöthigt, wenn er ein Ding erkannt hat, ſich dieſes Ding als Kraft oder Urſache zu denken.

Septimius.

Der Begriff einer Kraft wäre alſo etwas Eingebildetes?

Theophranor.

Ob er gewiß nichts weiter iſt, wollen wir zu ſeiner Zeit ſehen. Jezt kam es nur auf ein Beyſpiel an. Voraus geſezt, der Gedanke, daß jedes Ding ſeine Urſache hat, ſey nichts weiter als ein Denkgeſez, ſo bedeutet der Begriff einer Urſache kein Ding, ſondern bloß ein Gedankenverhältniß unter den Dingen. — Und jezt ſind wir ſchon auf dem Wege, dem Verſtande ſeine Denkgeſeze abzumerken.

Septimius.

Ich geſtehe, daß ich mich noch nicht darauf finde.

Theophranor.

Wenn wir im Verſtande Grundſäze entdecken, die wir nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt wegzudenken; können dieſes Erfahrungsſäze ſeyn?

Sep-

Septimius.

Ich kann jeden Erfahrungssaz wegdenken, dem Verſtande ſelbſt unbeſchadet.

Theophranor.

Wenn wir nun weiter finden, daß eben dieſe Grundſäze allen unſern übrigen Urtheilen, die wir für richtig erkennen, zum Grunde liegen, und daß ein Gedanke, der ihnen widerſpricht, ein widerſinniger Gedanke iſt, wie z. B. eine Schöpfung mitten im Laufe der Natur; wofür ſollen wir ſie dann halten?

Septimius.

Für das, was wir ſuchen? Für die Denkgeſeze des Verſtandes?

Theophranor.

Grundſäze, die jedem richtigen Urtheile zum Grunde liegen, und die wir nicht wegdenken können, ohne den Verſtand ſelbſt wegzudenken, können ſie etwas anderes ſeyn als der Verſtand ſelbſt in ſeiner richtigen Anwendung, in ſeinen Grundgeſezen, ſeinen Regeln? Auch der vollſtändigſte Erfahrungsgedanke iſt eine Geburt der Vergangenheit, gültig für die Gegenwart, bis eine neue Beobachtung ihn vernichtet. Aber ein Gedanke, der aller Zukunft Geſeze vorſchreibt, die Möglichkeit eines richtigen Urtheils, das ihm widerſpräche, im voraus abläugnet, und dem Verſtande unbedingte Anerkennung ſeiner eignen Wahrheit

abnöthigt, ein solcher Gedanke druckt die Möglichkeit des richtigen Denkens überhaupt aus.

Septimius.

Du wirst mich überzeugen, wenn du mir in einem solchen Grundsatze ein erwiesenes Beyspiel giebst.

Theophranor.

In Einem? Was hätten wir damit gewonnen? Können wir nicht dem Verstande alle seine Denkgesetze abmerken, so können wir auch sein Gebieth nicht begrenzen. — Also, wie entdecken wir alle Denkgesetze des Verstandes? Sollen wir jeden Grundsatz, der uns aufstößt, darauf ansehen, ob er ein höchster Verstandessatz ist? Das wäre ein Werk ohne Ende. Aber es giebt zwey andere Wege, die ohne alle Krümmung uns dahin führen, wo wir ankommen wollen. Der erste ist der Weg der Ableitung aller höchsten Verstandessätze aus der vollständigen Aufzählung aller allgemeinen Urtheilsarten, deren unser Verstand fähig ist. So sind alle menschliche Urtheile entweder bejahend oder verneinend; bedingt oder unbedingt; versichernd oder beyweifelnd, u. s. w. Die nothwendige und unentbehrliche Regel der richtigen Bejahung und der richtigen Verneinung würde also ein entdecktes Denkgesetz seyn. Meinst du nicht?

Septimius.

Ich weiß dir nichts einzuwenden. Aber wenn

wir so eine Urtheilsart nach der andern aufsuchen und prüfen wollen, so haben wir ein ermüdendes Geschäft vor uns. Doch wer wollte eine kleine Ermüdung scheuen?

Theophranor.

Sey unbesorgt! Ermüdung scheuen, wo man des Lohns noch nicht gewiß ist, liegt in der Natur eines oft betrogenen Herzens. Zu einer andern Zeit will ich dir die Orphische Lehre von den allgemeinen Urtheilsarten ein Mahl zur besondern Unterhaltung vorlegen. Jezt folge mir auf den zweyten Weg, der kürzer, anmuthiger, und, wie mirs vorkommt, fast noch sicherer ist als der erste! — Unsre Philosophie geht aus von dem erwiesenen Grundgedanken, daß Wahrheit nichts anderes ist als ein bestimmtes Verhältniß der Dinge, die wir erkennen wollen, zu einer möglichen Vorstellungskraft. Wir wissens ferner, daß aus unsrer menschlichen Vorstellungskraft eine bestimmte Vorstellungsart entspringt, die alle Dinge in Verhältnissen des Raums und der Zeit zusammen faßt. Von diesen Entdeckungen wollen wir ausgehen, um neues Land zu gewinnen. Unsre Vorstellungsart, so wie sie uns nun einmahl, wir wissen nicht wie, durch unsre Vorstellungskraft gegeben ist, liegt zwischen dem Bewußtseyn und den erkennbaren Dingen in der Mitte. Daraus ergiebt sich ein doppeltes Wahrheitsverhältniß: eines, das wir das äußere nennen können, das unmittelbare Verhältniß der erkennba-

ren Dinge zu unſrer Vorſtellungsart; ein zweytes, das uns mehr innerlich vorkommt, das unmittelbare Verhältniß unſrer Vorſtellungsart zu unſerm Bewußtſeyn. Iſt dir dieſer Unterſchied deutlich?

Septimius.

Ich denke, er wird es noch mehr werden.

Theophranor.

Durch die erſte Wirkung unſrer Vorſtellungskraft gewinnen alle Natureindrücke Anſchaulichkeit im Raume und in der Zeit. Ich faſſe ſie auf als ein ausgedehntes und bewegliches Etwas. Im Raume ſtelle ich mir die Dinge vor als außer mir. Was ſich ereignet im Laufe der Dinge, ſtelle ich mir zwar nicht minder in der Zeit vor; aber auch deſſen, was ich als mein erkenne, des Spiels aller meiner Gefühle, Vorſtellungen und Gedanken, bin ich mir in der Zeit bewußt, und kann in meiner menſchlichen Lebensform ſelbſt den Begriff meines innern Seyns nicht abtrennen von der Zeit, in der ich bin. Die Zeit druckt alſo eigentlich ein inneres und unmittelbares Verhältniß meiner Vorſtellungskraft zu meinem Selbſt aus, ſo wie der Raum ein unmittelbares Verhältniß meiner Vorſtellungskraft zu den erkennbaren Dingen, alſo dasjenige, was ich äußeres Verhältniß nannte.

Septimius.

Ich kann dir noch immer nichts einwen-

den; aber ich wünſche mir noch immer mehr Licht.

Theophranor.

Warum erkennen wir die Welt nur in Einem innern und nur in Einem äußern Verhältniſſe der Körperlichkeit? Das weiß der Urheber der menſchlichen Lebensform. Was wir aber wiſſen, iſt, daß wir nächſt dem Sinnengefühle auch Verſtand haben. Was findet der Verſtand im Naturcindrucke, den er verarbeiten will? Zuerſt das Fühlbare, das, was ich in der Erfahrungswelt das Wirkliche nenne. Aber dieſes Fühlbare erſcheint mir durch die erſte Wirkung meiner Vorſtellungskraft als etwas Körperliches. Ich kann alſo ſchon im voraus annehmen, daß mir durch die zweyte Wirkung meiner Vorſtellungskraft, durch den Verſtand, wenigſtens ein vierfaches Verhältniß der Dinge zu meiner Einſicht gegeben ſeyn muß.

Septimius.

Ein vierfaches? Führt das etwa zur Deutung des Dreyfachen im Vierfachen, das Orpheus im Bilde ſah?

Theophranor.

Wenn der Verſtand die erkennbaren Dinge beurtheilt nach ſeinen Denkgeſetzen, was können dieſe Denkgeſetze betreffen? Der Verſtand, als zweyte Wirkung der menſchlichen Vorſtellungs-

kraft, liegt wieder zwiſchen der Natur und dem Bewußtſeyn in der Mitte. Ein Denkgeſez kann alſo ein doppeltes Gedankenverhältniß betreffen: ein äußeres, ein Verhältniß der Natur zu unſrer Denkkraft; und ein inneres, ein Verhältniß unſrer Denkkraft zum Bewußtſeyn. Ein äußeres Verhältniß liegt z. B. in dem Gedanken: Jenes dort iſt ein Baum; ein inneres in dem Gedanken: Ich zweifle, ob dort ein Baum iſt. Mit dem erſten Urtheile beſtimme ich die Eigenſchaft eines erkannten Dinges und beurtheile eigentlich dieſes Ding; mit dem zweyten beſtimme ich das Verhältniß meines Urtheils zu meinem Bewußtſeyn und beurtheile eigentlich meinen Zuſtand. Das zweyte ſezt das erſte voraus. Denn wenn ich den Fall, daß jenes dort ein Baum ſeyn könnte, nicht vorläufig gedacht habe, kann ich nicht bey meiner Ueberzeugung nachfragen, ob ich ihn für einen Baum halten ſoll. Dafür aber iſt es das Lezte, was den Werth des ganzen Urtheils beſtimmt. — Ich denke, du verſtehſt mich zur Genüge.

Septimius.

Wenigſtens wird mir die Dämmerung immer heller.

Theophranor.

Nun denke dir jedes innere und jedes äußere Gedankenverhältniß im Bezuge auf die Körperlichkeit, in welcher uns die Natur erſcheint. Jeder

Körper ist etwas Wirkliches für unser Gefühl, und zugleich etwas Geometrisches im Raume. Wenn ich also über etwas in der Natur ein Urtheil fällen will, und mit mir eins bin, daß irgend wo ein gewisses Ding ist und daß ich nicht Ursache habe zu zweifeln, ob da etwas ist; so erhält mein Urtheil zwey neue Bestimmungen dadurch, daß das Wirkliche als etwas Fühlbar-wirkliches und als etwas Geometrisch-wirkliches gedacht wird. Der Gedanke: Jenes ist ein Baum, bestimmt sich geometrisch, wenn ich dazu denke: Es ist ein Körper, also ein großer oder ein kleiner, ein gerader oder ein gebogener Baum. Eben so bestimmt sich der Gedanke: Ich zweifle, ob dort ein Baum ist, nach dem Gesetze der Fühlbarkeit, wenn ich dazu denke: Ich kann nicht deutlich genug sehen, ob es ein Baum ist. — Also noch ein Mahl: Wenn wir urtheilen, es sey worüber es wolle, so bestimmt der Verstand entweder ein Verhältniß des Beurtheilten zu meiner Denkkraft, oder ein Verhältniß des Urtheils zu meiner Ueberzeugung, die sich an das Bewußtseyn hält. Beyde Verhältnisse bestimmen sich näher durch unsre menschliche Lebensform, in welcher die Dinge der Welt für uns etwas Körperliches und etwas Fühlbares sind. Jene beyden Verhältnisse würden vielleicht übrig bleiben, wenn wir Verstand hätten, aber eine andere Eindrucksfähigkeit. Weil wir aber als Menschen nur menschlich ur-

theilen können und die Natur körperlich anſchauen und fühlen, ſo verdoppeln ſich im Verſtande die beyden Verhältniſſe der Wahrheit, deren eines auch hier ein inneres, und das andere ein äußeres heißen kann.

Septimius.

Das wäre alſo das Vierfache im Verſtande! Aber nun das Dreyfache im Vierfachen, was iſt das?

Theophranor.

Ein Beyſpiel kann dir beförderlich ſeyn, es ſelbſt zu entdecken. Angenommen, der Grundſaz der Möglichkeit, nach welchem wir entſcheiden, was wahr ſeyn kann und was nicht wahr ſeyn kann, ſey ein Denkgeſez; was ſtellſt du dem Möglichen zunächſt entgegen?

Septimius.

Das Wirkliche.

Theophranor.

Aber es läßt ſich doch noch ein Drittes denken, das mehr als das Wirkliche iſt.

Septimius.

Das Nothwendige meinſt du?

Theophranor.

Wie du es meinſt, und wie wir Alle es meinen, die wir nach den Geſezen des Menſchenverſtandes menſchlich denken. Und nach eben dieſen

Geſezen iſt das Nothwendige in unſerm Verſtande nichts anderes als das Wirkliche mit dem Möglichen zuſammen gedacht in unzertrennlicher Einheit. Denn nothwendig iſt dasjenige Wirkliche, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Wenn ſich nun zeigen ſollte, daß der Verſtand beym Auffaſſen ſeiner übrigen Denkgeſeze nach einer ähnlichen Regel zwey Grundbegriffe in einen dritten zuſammen denkt; wie viel höchſte Grundſäze des Verſtandes müßten wir dann finden? Nicht mehr und nicht weniger als zwölfe; und dieſe würden das Dreyfache im Vierfachen des Orphiſchen Trauma ſeyn.

Septimius.

Du ſprichſt vom Verſtande wie von einem Ackerlande, das man nach Schuhen und Zollen abtheilt, um einen ſymmetriſchen Garten daraus zu machen.

Theophranor.

Scheint dir dies zu vermeſſen? Was that denn unſer Ariſtoteles, als er die Geſeze aller richtigen Schlußarten aufzählte? Er beobachtete den Verſtand in ſeinen Wirkungen zur Verbindung zweyer Säze zu einem dritten, welcher der Schlußſaz heißt. Beſonnenheit iſt das Einzige, was erfordert wird, damit man ſich der Wahrheiten bewußt werde, die uns mit der Vernunft ſelbſt gegeben ſind; und bleibende Verhältniſſe laſſen ſich zählen, ſo bald man aufmerkt. Können wir alſo zwölf

Grundsäze entdecken, deren je drey und drey ein unmittelbares Verhältniß der Denkkraft zu dem Beurtheilten oder ein unmittelbares Verhältniß des Urtheils zum Bewußtseyn, und beydes wieder in besonderer Beziehung auf die Begriffe der Körperlichkeit und Fühlbarkeit ausdrucken; so werden wir die Macht des Verstandes selbst beurtheilen können.

Septimius.

Aber, lieber Vater, das Gewebe deiner Verstandeslehre ist so fein gesponnen und so verwickelt dabey —

Theophranor.

Daß es mit unsrer Grundbefriedigung der Vernunft übel stehen würde, wenn wir jeden Gedanken nach der Regel der zwölf Denkgeseze prüfen wollten, um seine Wahrheit zu ermessen. Dieses Geschäft aber besorgt die Vernunft in jedem vernünftigen Geiste ohne unser Bemühen. Und eben so bestätigt sie die Richtigkeit der zwölf Grundsäze, die wir suchen wollen, im Augenblicke, da wir sie gefunden haben. Meine Einleitungslehre ist nun zu Ende. Die Dunkelheit der allgemeinen Darlegung wird verschwinden, so wie sich einer der Grundsäze, die wir aufsuchen wollen, nach dem andern vor deinem Bewußtseyn erhellen wird. Ich versprach, dich heute in die erste der Kammern des Verstandes zu führen. Dies ist die Kammer der Möglichkeit.

Septimius.

Eine geräumige Kammer!

Theophranor.

Und doch eine begrenzte, so enge begrenzt, daß auch nicht einmahl die Ahndung sich in ihr so weit ausdehnen kann, wie es das ungeduldige Herz gern möchte. — Getraueſt du dir wohl, den Begriff der Möglichkeit aus der Erfahrung zu entwickeln?

Septimius.

Du wirſt mich widerlegen, wenn ich Ja ſage. Aber ich dächte doch, daß ſich aus der Vergleichung deſſen, was iſt und geſchieht, der Begriff von etwas, das ſeyn und geſchehen kann, gar wohl finden ließe. Heute lerne ich ein Ding kennen; morgen ein anderes. Heute geſchieht dieſes; morgen jenes. Ich erfahre alſo, daß meine jedesmahlige Kenntniß den Vorrath des Erkennbaren nicht erſchöpft. Wie viel und vielerley aber deſſen ſeyn mag, wovon ich keine Kenntniß habe, weiß ich nicht und faſſe es deßwegen in den Begriff der Möglichkeit, der ins Unendliche reicht.

Theophranor.

Läßt ſich deine Vernunft ernſtlich abfertigen mit dieſer Erklärung?

Septimius.

Zeige mir ihre Unzulänglichkeit!

Theophranor.

Daß wir ohne den Begriff der Möglichkeit die Erfahrung gar nicht beurtheilen könnten, iſt gewiß genug; daß wir zu dem Wirklichen, das uns die Erfahrung biethet, den Begriff von einem unbeſtimmten Etwas geſellen, das anſtatt des Gegebenen gedacht werden kann, iſt nicht minder gewiß: aber dieſes unbeſtimmte Etwas denke ich mir nur dem Weſen nach als unbeſtimmt. Die Regel der Möglichkeit, nach der ich es denke, iſt in meinem Verſtande beſtimmt genug, wie die bekannte Formel ſagt: Möglich iſt, was ſich nicht widerſpricht. Was ſich widerſpricht, iſt unmöglich. Der Begriff des Widerſpruchs, iſt der auch ein Erfahrungsbegriff?

Septimius.

Widerſpruch iſt freylich etwas in meiner Denkart!

Theophranor.

Was berechtigt dich aber, anzunehmen, daß etwas, das deiner Denkart widerſpricht und ſich in deinem Verſtande aufhebt, auch der Natur widerſpreche und in ſich ſelbſt unmöglich ſey?

Septimius.

Goldnes Eiſen, kaltes Feuer, dunkles Licht wäre alſo in ſich ſelbſt nichts Unmögliches?

Theophranor.

Guter Sohn! Woher haſt du denn den Begriff von Gold?

Septimius.

Eben aus der Erfahrung.

Theophranor.

Und wie haſt du ihn da gefunden?

Septimius.

Ich habe mehrere Körper gefunden, die ſich durch ihre Farbe, Schwere, Auflösbarkeit und andere Eigenſchaften einander gleich und von allen andern Körpern verſchieden zeigten.

Theophranor.

Der Begriff von Gold iſt alſo ein Begriff, der alle jene Eigenſchaften in ſich ſchließt?

Septimius.

Was ſollte er anderes ſeyn?

Theophranor.

Aber doch immer nur ein Begriff?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Die Summe aller bemerkten gleichen Eigenſchaften der Körper, die wir golden nennen, haſt du zuſammen gefaßt in deinem Verſtande. Biſt du aber das Innere eines dieſer Körper ſo ganz

durchdrungen, daß du für gewiß behaupten kannst, es könne ihm kein anderer in den bisher bemerkten Eigenschaften gleich und doch innerlich von ihm unterschieden seyn?

Septimius.

Das wäre denn kein Gold.

Theophranor.

Was wäre es denn?

Septimius.

Ein anderer Stoff, der seinen Nahmen erhalten wird, so bald wir ihn kennen lernen.

Theophranor.

Wie aber? wenn nun dieser Stoff die Schwere des Goldes mit der Farbe des Eisens vereinigte und, Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten von beyden Seiten erwogen, von der Art wäre, daß wir nicht entscheiden könnten, ob er dem Golde oder dem Eisen näher verwandt sey; wüßtest du dann gewiß, daß er in seiner innersten Zusammensezung nicht die Bestandtheile des Eisens mit den Bestandtheilen des Goldes vereinigte, und daß nicht überhaupt vielleicht nur Ein metallischer Stoff sey, der uns bald in der einen, bald in der andern Verbindung erscheint?

Septimius.

Von innern Bestandtheilen der Dinge weiß ich nichts. Ich urtheile nach dem, was ich weiß.

Theophraner.

Und schwankst schon, indem du jezt urtheilst. Daß wir nicht länger eitle Gedanken wechseln! In der Natur ist kein Widerspruch, denn in ihr ist keine Nothwendigkeit. Der Grundstoff der Körperwelt ist für den Gedanken so unerreichbar wie für den Sinn. Der Sinn sammelt Erscheinungen auf. Der Verstand ordnet sie nach der Regel des Aehnlichen in Begriffe zusammen. Habe ich einmahl mehrere Erscheinungen ausschließlich in einem Begriffe zusammen gedacht, so entsteht ein Widerspruch, wenn ich andere Erscheinungen, die ich eben so ausschließlich in einen andern Begriff zusammen gedacht habe, mit jenen vereinigen will. Der Begriff von einem goldnen Eisen hebt sich also auf, weil ich mir unter Gold etwas denke, das nicht Eisen ist. Dieser Gedanke gründet sich auf richtige Beobachtung; aber er druckt doch nichts weiter aus als eben diese Beobachtung: und jede Beobachtung ist nur wahr mit dem Zusaze: „So viel wir bisher erfahren haben.“ Der Verstand ist immer auf die Entdeckung neuer Naturverhältnisse gefaßt. Die Kunst geht darauf aus, die Körper zu zerlegen in ihre Elemente, wird aber nie den Verstand überzeugen, daß irgend ein entdeckter Stoff, der sich bisher noch nicht hat wollen zerlegen lassen, gewiß und für alle künftige Erfahrung unzerlegbar sey. Alle unsre allgemeine Begriffe von gewissen Körpern und ihren Eigenschaften sind also unstät; gültig,

bis uns die Zukunft vielleicht eines Bessern belehrt, aber nicht gegründet in einem [illegible]igen Wesen der Natur. Daß ich jemahls goldnes Eisen entdecken werde, darf ich freylich nicht erwarten, so lange die Begriffe von Gold und Eisen noch etwas bedeuten. Aber ich kann auch unsern Goldmachern die Unmöglichkeit nicht beweisen, Eisen in Gold zu verwandeln; denn ich weiß nicht, ob nicht die Verschiedenheit beyder Metalle verschwinden wird, wenn es der Kunst gelingen sollte, sie in feinere Theile aufzulösen, als bisher geschehen ist, und diese feinern Theile, die noch immer nicht Elemente zu seyn brauchen, wieder zusammen zu fügen in einer neuen Verbindung.

Septimius.

Ich bin es schon gewohnt, daß du mich zum Verstummen bringst.

Theophranor.

Nicht ich, deine Vernunft bringt dich dazu. Aber dem Verstande ist das Spiel geläufig, einen Regelbegriff, nach welchem er die Erfahrung beurtheilt, wie einen Erfahrungsbegriff zu behandeln. Daraus, sagtest du, daß ich heute dieses, morgen jenes erfahre, lasse sich der Gedanke der Möglichkeit entwickeln, daß ich jeden Tag etwas anderes erfahren könne?

Septimius.

Ich sagte es.

Theophranor.

Und hättest Recht gehabt, wenn du nicht den Zusaz übergangen hättest: „So bald der Verstand den Begriff dessen, was geschieht, nach seinen unveränderlichen Gesezen denkt.“ Die unmittelbare Erfahrung hält sich doch nur an die Vergangenheit. Wenn du also das Zukünftige aus dem Vergangenen erfahrungsmäßig vorher sagst, so muß dein Urtheil von einem Schlusse ausgehen. Meinst du nicht?

Septimius.

Ich kann nicht anders meinen.

Theophranor.

Wenn du nun aus dem, was heute geschieht, auf etwas schließest, das morgen geschehen kann, woher nimmst du den Obersaz, den lezten Grund deines Schlusses? Die Erfahrung biethet dir nichts als den Untersaz: „Es ist schon viel und mancherley geschehen.“ Kehre und wende diesen Saz, so lange du willst; den Begriff von etwas, das noch nicht geschehen ist und geschehen könnte, lockst du nie aus ihm hervor. Aber denke den höchsten Grundsaz hinzu: „Was meiner Vorstellungskraft, durch welche ich der Erfahrung fähig bin, nicht widerspricht, kann ich erfahren.“ Kette daran deine Kenntniß von dem, was du wirklich erfahren hast, als einen Untersaz. Jezt ergiebt sich der Schluß: „Der Begriff von dem, was meiner Vorstellungskraft nicht widerspricht,

reicht weiter als der Begriff von dem, was ich als wirklich und der Erfahrung gemäß mir vorstelle. Was ich wirklich erfahren habe, ist viel und mancherley. Folglich umfaßt der Begriff einer möglichen Erfahrung mehr als der Begriff des Viel und Mancherley einer wirklichen.“ —

Septimius.

Ich weiß nichts zu antworten.

Theophranor.

So blicke ein Mahl zurück auf die Fächer, die wir aus der Möglichkeit des Denkens für mögliche Denkgesetze entwarfen! Wir suchten zuerst drey Grundsätze, die das unmittelbare Verhältniß eines Urtheils zu unserm Bewußtseyn ausdrückten. Mit diesen Grundsätzen sollten wir eigentlich mehr unsern Zustand bey der Prüfung eines Urtheils als die beurtheilten Dinge beurtheilen. Was wir suchten, haben wir gefunden in den drey Regeln der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit. Wirklichkeit ist ein Begriff der Ueberzeugung, Möglichkeit ein Begriff des Zweifels. Nothwendig aber ist, wie wir schon gefunden haben, das Wirkliche mit dem Möglichen so zusammen gedacht, daß das Gegentheil undenkbar oder, was eben dasselbe sagt, unmöglich ist.

Septimius.

Es ist doch eine eigne Sache um die Möglichkeit! Denn daß du damit zu Stande kommen

würdest, deine entworfenen Fächer so auszufüllen, hielt ich für unmöglich.

Theophranor.

So wie jeder das für unmöglich hält, dessen Zusammenhang mit seinen schon erworbenen Begriffen ihm nicht einleuchtet. Im Grunde aber ist es mit dergleichen Urtheilen über die Möglichkeit so strenge nicht gemeint. In der Sprache der Erfahrung bedienen wir uns des Wörterbuchs der Vernunft mit der bescheidenen Einschränkung: „bis ich eines Bessern belehrt werde.“ In der Sprache der Vernunft selbst aber hat der Gedanke: „Ich halte nur jezt etwas für möglich,“ keinen Sinn.

Septimius.

Weil die menschliche Vorstellungskraft, aus welcher der Begriff der Möglichkeit hervor geht, immer dieselbe bleibt?

Theophranor.

Aus diesem entscheidenden Grunde. Was möglich ist, ist denkbar; was denkbar ist, ist möglich. Wäre meine Vorstellungskraft nicht immer dieselbe, so würde ihr heute vielleicht gemäß seyn, was ihr morgen widerspricht, und so der Begriff des Widerspruchs in sich selbst zu Grunde gehen. Daß wir dieses Begriffs fähig sind, ist also zugleich ein Beweis der Unveränderlichkeit unserer Vorstellungskraft. — Und nun, denke ich, siehst du auch die Schranken,

in welche die menschliche Möglichkeit so bestimmt wie jeder andere Regelbegriff eingeengt ist.

Septimius.

Die menschliche Möglichkeit? —

Theophranor.

Du wagst es nicht, weiter zu fragen! Warum nicht?

Septimius.

Giebt es denn der Möglichkeiten mehrerley? Ist ein Begriff, der aus der Unveränderlichkeit unsrer Vorstellungskraft hervor geht, nicht unveränderlich?

Theophranor.

Der Gedanke, aus dem diese Frage hervor geht, ist der höchste Schwung, den die Vernunft nehmen kann. Aus ihm ist die Skepsis erwachsen, die selbst der Vernunft das Recht der lezten Entscheidung streitig macht. Was ein Gegenstand des Denkens werden kann, das denkt der Verstand nach seinen unveränderlichen Gesezen. Nun aber denkt der Verstand in seinen Aeußerungen auch sich selbst und eben so unsre ganze menschliche Vorstellungsart, Sinn, Verstand und Vernunft. Zu den Gesezen, nach welchen der Verstand Alles denkt, was er zu fassen vermag, gehört als lezte Grundgesez die Regel der Möglichkeit. Nach dieser Regel denken wir denn auch unsre Vorstellungskraft. So entsteht die Frage: „Ist denn uns-

re menschliche Vorstellungsart die einzig-mögliche? Was wahr ist für uns, sollte das nicht für anders erkennende Wesen falsch seyn können?“

Septimius.

So kommen wir also noch ein Mahl auf den Anfangspunct deiner Lehre zurück!

Theophranor.

Nicht, um zu wiederhohlen, worüber wir schon eins geworden sind; nur, um die Möglichkeit eines Zweifels an der Vernunftwahrheit aus dem Begriffe der Möglichkeit selbst zu entwickeln. Die Skepsis weiß nicht, was sie will, wenn sie das Daseyn der Dinge außer uns bezweifelt, so lange sie mir die Gewißheit meines Selbst nicht nehmen kann, das ich von jeder Einwirkung auf mich selbst unterscheide. Sie weiß eben so wenig, was sie will, wenn sie mir die Wahrheit meines Gefühls deßwegen verdächtig zu machen sucht, weil andern Wesen die Welt vielleicht anders fühlbar wird. Sehr Recht aber hat die Skepsis, wenn sie Urtheile, die nicht aus dem Eindrucke der Dinge, nicht aus dem Bewußtseyn meines Selbst, sondern aus meiner menschlichen Vorstellungsart entspringen, nicht für Urtheile gelten läßt, die über das Wesen der Welt und meines Selbst entscheiden könnten. Alle Wahrheit der Denkgesetze ist menschliche Wahrheit; nothwendig und unwidersprechlich für mensch-

lich-erkennende, aber nicht deßwegen auch für alle mögliche Wesen. Selbst der Begriff der Möglichkeit hebt mich nicht in eine fremde Welt. Und wenn ich mir mögliche Wesen, die eine andere Vorstellungskraft haben, denke, so hat selbst dieser Gedanke nicht die mindeste Beziehung auf die Wirklichkeit solcher Wesen.

Septimius.

Wie soll ich dieses fassen?

Theophranor.

Der Verstand spielt mit einem leeren Regelbegriffe, wenn wir das Mögliche denken, ohne es zu beziehen auf etwas Wirkliches, das wir schon kennen. Wenn ich denke: „Es ist etwas möglich," so heißt dieses weiter nichts, als: „Es ist denkbar," das heißt: „Wenn es in sich wirklich ist, so kann es für mich erkennbar werden." Mit diesem Gedanken bin ich also dem innern Grundstoffe der Welt auch nicht einmahl in der Abndung näher gekommen. Denn daraus, daß ein Ding, als Erscheinung in der Körperwelt, für mich erkennbar werden kann, wenn im Grundstoffe der Welt etwas ist, das einen gewissen Eindruck auf meinen Sinn machen könnte, folgt doch noch nicht, daß ich nun weiß, im Grundstoffe der Körperwelt ist das gedachte Etwas wirklich vorhanden.

Septimius.

Eine innere Möglichkeit der Dinge, willst du sagen, sezt eine erdachte Wirklichkeit voraus.

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer innern Möglichkeit, wenn er jemahls etwas bedeuten könnte, würde den Begriff der Wirklichkeit des Möglichen voraus sezen. Unser Menschenverstand steht still vor solchem Widersinne. Nimm ein leichtes Beyspiel zur Erhohlung! Hältst du geflügelte Schlangen, etwa von der Art, wie der Drache war, dessen Zähne Cadmus in Furchen säete, für möglich oder unmöglich?

Septimius.

Ich muß wohl sagen: „Für möglich.“ Denn ich kann mir so ein Ungeheuer vorstellen. Es ist nichts Widersprechendes in der Zusammensezung einer Schlangengestalt mit zwey Flügeln.

Theophranor.

Bist du also der Meinung, daß in der Natur Kräfte wirken, durch welche eine solche Zusammensezung zu Stande kommen kann?

Septimius.

Ich kann mir solche Kräfte denken.

Theophranor.

Das kann ich mit dir. Die Rede war aber zuerst von dem Drachen, nicht von den Kräften der

Natur. Jedes Ding in der Natur iſt für uns eine Erſcheinung, und wird von uns nothwendig gedacht als die Wirkung einer Kraft oder Urſache. Will ich alſo die Möglichkeit eines Dinges in der Natur annehmen, ſo muß ich voraus ſezen — Was?

Septimius.

Die Wirklichkeit der Kräfte, durch welche das Ding möglich werden ſoll?

Theophranor.

Ich ſehe keine andere Auskunft; denn in deinen Gedanken liegt doch keine nothwendige Beziehung auf das Weſen der Welt. Daraus, daß das Bild einer geflügelten Schlange in deine Vorſtellungsart paßt, haſt du nicht gelernt, daß die Kette der Urſachen und Wirkungen in der wirklichen Welt jemahls einen wirklichen Drachen ins Daſeyn befördern könne. Jede als in ſich möglich gedachte Wirkung ſezt eine als wirklich gedachte Urſache voraus. Mit Grunde ſag' ich: „Es iſt möglich, daß der Himmel morgen heiter ſeyn wird.“ Die Urſache der möglichen Heiterkeit, das Sonnenlicht, iſt mir als wirklich gegeben. Aber eine Möglichkeit, die über eine lezte erkannte Urſache hinaus reichen ſoll, iſt ein leerer und nichtiger Begriff, aus welchem ſich nicht ein einziges haltbares Urtheil bilden läßt.

Septimius.

Aber ich kann mir ja auch Urſachen und Kräfte als möglich denken!

Theophranor.

Denken! Wer will dich daran hindern? Nur mit allem Denken bringst du nicht heraus, ob das, was du denken kannst, auch im Wesen der Welt wirklich seyn kann. Wenn ich ein Ding beurtheile nach der Regel der Möglichkeit, so ist nichts zu erinnern gegen die Regel. Aber um etwas mit Grunde beurtheilen zu können, muß ich doch vorher wissen, daß es ist. Erdenke ich mir aber ein Ding, so mag ich es beurtheilen nach welcher Regel ich will; es ist und bleibt ein Gedankending, ein Nichts, ohne allen Bezug auf das Wesen der Welt, das ich entdecken möchte.

Septimius.

Es wäre also nicht möglich, daß statt dieser wirklichen Welt eine andere seyn könnte?

Theophranor.

Möglich im richtigen Sinne; das heißt, denkbar im Menschenverstande. Ob aber nicht diese wirkliche Welt in sich die einzig-mögliche ist, davon weiß ich nichts. Hebe den Begriff der menschlichen Vorstellungsart auf; und dein ganzer Begriff der Möglichkeit verschwindet.

Septimius.

Ich fasse deine Lehre. Aber ich kann mich noch nicht darein finden. Was ich mit meinem Menschenverstande für unmöglich erkenne, soll das in sich möglich seyn?

Theophranor.

Was erkennſt du denn für unmöglich?

Septimius.

Was ſich widerſpricht, in meinen Gedanken ſich ſelbſt aufhebt.

Theophranor.

Nenne mir ſo etwas! Die Unmöglichkeit hat auch ihre Grenzen. Die Prüfung des eiſernen Goldes hat es bewieſen.

Septimius.

Ein viereckiger Zirkel, iſt der in ſich etwas Mögliches?

Theophranor.

Iſt denn ein Zirkel überhaupt Etwas?

Septimius.

— Freylich nur eine Begrenzung im Raume; ein Etwas in meiner Vorſtellung.

Theophranor.

Alſo! —

Septimius.

Ich widerlege mich ſelbſt ſchon.

Theophranor.

So will ich in deinem Nahmen noch einige Worte der Verdeutlichung hinzu fügen. Da aus unſrer Vorſtellungskraft der Begriff der Möglichkeit unmittelbar hervor geht, ſo erkennen wir für

unmöglich, was den einzigen Bedingungen widerſpricht, unter denen wir des Erkennens fähig ſind. Wir können es denken, aber immer nur als Widerſinn. So iſt es unmöglich, daß jemand im Ernſte ſein eignes Daſeyn bezweifelte; denn zu allem Erkennen, auch zum Zweifeln über die Gewißheit des vermeintlich Erkannten, gehört zuerſt ein erkennendes Weſen. So iſt es ferner unmöglich, daß jemand an Wahrheiten zweifelte, die unſrer Vorſtellungsart ſelbſt angehörig ſind, weil wir nur durch unſre Vorſtellungsart, alſo nur eben dieſen Wahrheiten gemäß, des Erkennens und Zweifelns fähig ſind. So iſt es endlich unmöglich, daß jemand ſich überredete, er habe nichts gefühlt, wo er wirklich etwas gefühlt hat, es müßte denn ſeyn, daß er ſein Bewußtſeyn betäubte; denn alles Erkennen der Dinge dieſer Welt hebt mit dem Gefühle an. Nach dieſer dreyfachen Anwendung des Begriffs der Unmöglichkeit urtheile ich richtig; aber ich komme nie über meine Vorſtellungsart hinaus, und dringe mit meinem Verſtande nicht durch ins Weſen der Welt.

Septimius.

Das heißt: Ich komme mit dem Verſtande nicht weiter als mit den Sinnen!

Theophranor.

Mit meinen Gedanken über das Mögliche und Unmögliche wenigſtens gewiß nicht. Ob uns die übrigen Denkgeſeze vielleicht weiter führen, wol-

jen wir nach und nach lernen. Zunächſt an die Regel der Möglichkeit ſchlieſſen ſich die beyden Regeln der Nothwendigkeit und der Wirklichkeit. Wenn jene heißt: Möglich iſt, was unſrer Vorſtellungsart nicht widerſpricht; wie drückſt du die Regel der Nothwendigkeit aus?

Septimius.

Nothwendig? Das bedeutet denn auch wohl nichts mehr als menſchlich-nothwendig?

Theophranor.

Nothwendig iſt jede Wahrheit, deren Gegentheil den Geſetzen unſrer Vorſtellungsart widerſprechend, alſo unmöglich iſt. Genügt dir dieſe Erklärung?

Septimius.

Wenn der Begriff der Unmöglichkeit jenſeit meiner Vorſtellungsart ein leerer Begriff iſt, ſo kann freylich auch die Nothwendigkeit nichts in ſich Wirkliches betreffen!

Theophranor.

Ich ſagte: Nothwendig iſt jede Wahrheit, u. ſ. w. Warum ſagte ich nicht: Nothwendig iſt jedes Ding, deſſen Gegentheil unmöglich iſt?

Septimius.

Ich glaube, ich errathe dich. Du wirſt mir

beweiſen, daß, ſo widerſinnig es auch unſern Weltergründern lauten mag, im Begriffe des Nothwendigen weniger enthalten iſt als im Begriffe des Wirklichen.

Theophranor.

Und du wirſt mir faſt ſo weit vorgreifen, daß ich dir nur erläutern darf, was du dir ſelbſt beweiſeſt. Alle Denkgeſetze, die wir nach und nach kennen lernen werden, bedeuten ein richtiges Verhältniß unſrer Gedanken, nicht aber einen Gegenſtand des Denkens. Wenn ich alſo ſage: „Was ich jezt denke, iſt möglich“, ſo heißt dies in der geläuterten Sprache des Verſtandes nichts mehr als: „Mein Gedanke iſt möglich als ein richtiger Gedanke.“ — Was heißt es alſo, wenn ich ſage: „Was ich jezt denke, iſt nothwendig“?

Septimius.

Mein Gedanke iſt nothwendig? —

Theophranor.

Nothwendig, wenn ich richtig denken will. Wer eine Wahrheit der Mathematik bezweifelt, der hebt eine Regel des menſchlichen Denkens auf. Wir müſſen ihm den geſunden Verſtand abſprechen, oder Verzicht thun auf unſern eignen. Alle mathematiſche Wahrheiten ſind nothwendig, weil ſie unabtrennlich zuſammen hängen mit menſchlicher Vorſtellungsart. Alle Wahrheiten, die wir jezt als Denkgeſetze aufzufinden ſuchen, ſind noth-

wendig, weil die Möglichkeit des menschlichen Denkens auf ihnen ruht. Aber auch in der Regel der Nothwendigkeit ist kein Gegenstand des Denkens gegeben. Wende ich sie an auf die Natur, so geschieht es unter der Voraussezung, die bey allen Natururtheilen gilt: „Wenn die erkannten Naturkräfte fortfahren, so zu wirken, wie bisher; oder, wenn ich sie wirklich erkannt habe.“ Bleibt der Lauf der Himmelskörper in seiner unveränderten Ordnung sich gleich, so ist es nothwendig, daß die Sonne morgen weiter nördlich aufgehe als sie heute aufging: denn wir sind noch im Frühlinge. Ob aber der Lauf der Himmelskörper ewig unveränderlich ist, wer giebt mir davon Nachricht und Kunde?

Septimius.

Ich muß mich also jeden Augenblick auf einen Stillstand der Sonne gefaßt machen!

Theophranor.

Auf alles Mögliche. Aber eben deßwegen, weil wir nicht wissen, ob das, was ich als möglich denke, auch in der Natur möglich ist, macht der bloße Gedanke der Möglichkeit einer gesunden Seele nicht die kleinste Besorgniß. Was wirklich ist in der Natur, erfahre ich durch Beobachtung. Ein gleichförmiges Wiederkehren der Naturbegebenheiten im Ganzen giebt mir die Erwartung, daß, fürs erste wenigstens, Alles so fortgehen werde, wie es bisher gegangen ist.

Septimius.

Das iſt denn aber eine mißliche Erwartung!

Theophranor.

Und doch eine vernünftige, oder vielmehr in dieſer Körperwelt die einzig-vernünftige. An das Wirkliche uns zu halten ſind wir angewieſen durch Sinn, Bedürfniß und wiederhohlte Erfahrung. Ob der Gang der Natur, den ich erkannt habe, unveränderlich derſelbe iſt, weiß ich nicht und kann es nicht erfahren. Aber eben ſo wenig kann ich mit Grunde annehmen, daß er es nicht iſt. Das wohlgegründete Gefühl der Erwartung läßt ſich nicht irre machen durch den Begriff einer auf gar nichts gegründeten Möglichkeit. Das Urtheil: „Wenn alle gemachte Erfahrungen richtig ſind und Alles ſo geht wie bisher, ſo iſt es nothwendig, daß morgen die Sonne nördlicher aufgehe,“ wird bequemer im Gebrauche, wenn man es um ſeine erſte Hälfte verkürzt, und die Vernunft verliert nichts bey dieſer Verkürzung, wenn man ein für alle Mahl überzeugt iſt, daß ſie ſich von ſelbſt verſteht.

Septimius.

Es giebt alſo keine ewige und in ſich nothwendige Geſetze der Natur?

Theophranor.

Verſenke dich, wenn du kannſt, in das Weſen der Natur, und bringe dir und mir eine An-

wort von da zurück! Menschliches Denken kann dir weder zum Ja noch zum Nein verhelfen. Unbedingte Nothwendigkeit in den Gesetzen der Natur gilt aber für uns, in so fern uns die Natur nur unsrer menschlichen Vorstellungsart gemäß erkennbar werden kann.

Septimius.

Ein nothwendiges Wesen also ist —?

Theophranor.

Ist ein Begriff, zu dessen Gültigkeit außer mir noch etwas mehr erfordert wird, als daß ich ihn denke.

Septimius.

Wenn ich nun aber, wie in einigen Schulen gelehrt wird, das Wirkliche nicht anders denken kann als unter der Voraussezung der Nothwendigkeit von Etwas, was es nun auch sey?

Theophranor.

Wird etwas dadurch wirklich, daß du dir es als wirklich denkst?

Septimius.

Das freylich nicht; aber —

Theophranor.

Wie lautet der Grundsaz der Wirklichkeit in deinem Verstande?

Septimius.

— Weiß es der Geist der Wahrheit! Ich finde mich nicht durch bis zu einem solchen Grundsaze.

Theophranor.

Du wirst doch wissen, an welche Regel dein Verstand sich hält, wenn du urtheilst: „hier ist etwas wirklich“? Oder solltest du das Mögliche und das Nothwendige besser kennen als das Wirkliche?

Septimius.

Dann könnte ich mich wohl gar eines Götterverstandes rühmen. — Wirklich nenn' ich in der Erfahrung das Fühlbare. Aber Wirklichkeit und Fühlbarkeit sind doch unmöglich einerley!

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Mir wird bange, wenn du fragst: „Warum nicht?“ Aber nach meiner innigsten Ueberzeugung reicht der Begriff der Wirklichkeit über den Begriff der Fühlbarkeit hinaus.

Theophranor.

Auch nach der meinen. Und doch bin ich zugleich überzeugt, daß da, wo mich die Erfahrung verläßt, auch der Begriff der erkennbaren Wirklichkeit ein leerer Begriff ist.

Septimius.

Der erkennbaren? Was willt du mit dieſem Beyworte?

Theophranor.

Dir die Verwirrung bemerklich machen, in die der Verſtand ſich verwickelt, ſo bald er ſich zur Beſtimmung der Wirklichkeit mit dem Denkbaren begnügt. Das Denkbar-wirkliche, im Gegenſatze mit dem Erkennbar-wirklichen, iſt es nicht eben daſſelbe, das ich mit einem andern Worte das Mögliche nenne? — Mit dem Begriffe des Möglichen komme ich nicht über meine menſchliche Vorſtellungsart hinaus. „Es iſt etwas möglich,“ heißt eben ſo viel, als: „Ich denke mir etwas, als könnte es wirklich ſeyn.“ Was heißt aber: „Ich denke mir etwas als wirklich“? Nichts anderes als: „Ich ſeze in meinen Gedanken etwas, als wäre es wirklich.“ Damit finde ich denn doch nicht, daß dieſes von mir gedachte Etwas in ſich wirklich iſt. Will ich aber auch Verzicht thun auf Kenntniß der innern Wirklichkeit eines Dinges, ſo habe ich mit meiner denkbaren Wirklichkeit nicht einmahl gefunden, ob dieſes gedachte Etwas für mein Gefühl wirklich werden kann. Ich habe alſo nur mit Gedanken geſpielt, indem ich den Begriff der Wirklichkeit, den mein Verſtand auf etwas außer meiner Vorſtellungsart bezieht, in den leeren Begriff der Möglichkeit hinüber trug.

Septimius.

Wie lautet denn aber der Grundſaz der Wirklichkeit nach deiner Lehre?

Theophranor.

Kurz und leicht verſtändlich, wie ihn die Vernunft in ihren ſichern Schuz nimmt: Was ich erkenne, iſt wirklich.

Septimius.

Was ich erkenne? Nichts weiter? Alſo da, wo ich nichts erkenne, wäre nichts? Jeder Tag kann mir ja den Eindruck bringen von etwas, das ich bis dahin noch nicht kannte! Und was der Eine geſehn und gehört hat, iſt oft dem Andern fremd geblieben! Iſt alſo das Wirkliche alle Tage etwas anderes und für jedermann etwas anderes?

Theophranor.

Das Wirkliche hält ſich nicht an dieſen oder jenen Tag, nicht an dieſen oder jenen Beobachter. Jeder möglichen Erfahrung ſteht der Bezug auf das Denkgeſez der Wirklichkeit offen. Dieſes Denkgeſez gilt durch ſich ſelbſt, ſchränkt alſo die Bedeutung der Wirklichkeit nicht auf irgend eine beſondere Erfahrung ein, und ſagt nicht aus, daß da, wo ich nichts erkannt habe, nichts wirklich ſey, ſondern nur, daß ich nicht behaupten kann, es ſey etwas wirklich, wo ich nichts erkannt habe. Zum Begriffe der Wirklichkeit, den der Verſtand aufſtellt, muß noch

etwas hinzu kommen, wenn die Vernunft annehmen soll, ich habe Einsicht gewonnen.

Septimius.

Und dies wäre der Schlüssel zum Räthsel des Erkennens und Einsehens?

Theophranor.

Stelle deine Vernunft auf die Probe! Nie wirst du sie zum Geständnisse bringen, daß ein Ding deßwegen wirklich sey, weil du es dir als wirklich denkst. Denn es hängt ja nur von deinem Einfalle ab, dir alles Mögliche als wirklich zu denken. So bald aber ein Natureindruck deinem Bewußtseyn gegenwärtig wird, und dein Verstand ihn in seine Regel faßt, dann denkst du nicht nur etwas als wirklich, sondern du schließest den Begriff der Wirklichkeit an etwas außer deinen Gedanken: du erkennst etwas. Das Denkbar-wirkliche ist im Verstande begrenzt wie das Mögliche, mit dem es zusammen fällt. Das Erkennbar-wirkliche aber läßt sich durch den Verstand nur in so fern begrenzen, als nichts für uns erkennbar werden kann, was nicht in unsre menschliche Vorstellungsart sich fügt. Wie viel aber des Grundstoffes der Natur außer uns seyn mag, und wie mancherley Eindrücke er uns noch geben kann; dies zu wissen, müßten wir durchdringen können durch die Welt unsrer Sinne in ihren Grundstoff. Daß so etwas unmöglich ist, haben wir in unsrer ersten Nacht gefunden.

Septimius.

Das Eigentlich- und in sich wirkliche ist also etwas, wovon wir gar nichts wissen noch wissen können!

Theophranor.

Außer, daß es Etwas ist. Der Regelbegriff der Wirklichkeit schließt sich zunächst an die Welt meiner Vorstellungen, in so fern sich meine Vorstellungen auf Natureindrücke gründen. Weil ich aber keine Natureindrücke erleben könnte, wenn nicht außer meinem Bewußtseyn etwas wäre, das auf mich wirkt, so dringe ich mit dem Begriffe der Wirklichkeit an das äußerste Ende meiner Vorstellungsmöglichkeit und gewinne den Begriff von einem in sich wirklichen Grundstoffe der Welt.

Septimius.

Ich soll also nicht annehmen, daß des in sich Wirklichen mehr ist als des Menschlich-wirklichen, oder dessen, das mir erkennbar werden kann?

Theophranor.

Warum nicht annehmen, wenn es dir so gefällt? Aber zu behaupten, daß es so sey, müßtest du dich durch deine menschliche Vorstellungsart erheben über eben diese Vorstellungsart. Das wirst du doch nicht versuchen wollen?

Septimius.

Aber wenn ich etwas annehmen kann, weil es mir so gefällt, so kann ich ja auch hin und her

denken, so lange es mir gefällt, Meinungen in Vorschlag bringen, und sie selbst bezweifeln!

Theophranor.

Wenn grundlose Meinungen dir gefallen, Erdenke dir, wenn du Lust hast, ein Reich der Dämonen; theile es in Provinzen ein; laß es verwaltet werden von Fürsten der Geister; nimm unter den niedern Geistern Irrungen und Streitigkeiten an; laß diese Streitigkeiten durch einen Richter der Dämonenwelt geschlichtet werden zu Gunsten des einen und nicht des andern Geistes! Denke und meine darüber, was du willst!

Septimius.

Ob es Dämonen giebt, weiß ich nicht. Daß es aber einen Grundstoff der Welt außer mir giebt, weiß ich, deiner Lehre gemäß. Eine Meinung über den Umfang dieses Grundstoffs wäre also nicht grundlos.

Theophranor.

Und darauf gründete sie sich?

Septimius.

Auf die Wirklichkeit des Erkannten.

Theophranor.

Die aber doch nur auf das Erkannte sich bezieht und weiterhin gedacht ein leerer Begriff ist! Keineswegs, mein Sohn, kann die Begrenzung menschlicher Einsicht eine Begrenzung des innern Wesens der Welt bedeuten. Aber eben deß-

wegen, weil ich vom innern Wesen der Welt gar nichts weiß noch wissen kann, ist alles Meinen darüber ohne Bedeutung. Ob die Phantasie Bilder, oder ob der Verstand Begriffe willkührlich zusammen stellt, ist für die Vernunft gleich eitel. Träumen ist kein Sehen; willkührliches Denken ist kein Einsehen. Eine Meinung die das Gebieth ihrer möglichen Einsicht übersliegt, ist ein Nichts, gedacht als Etwas.

Septimius.

Auch das vernünftige Meinen hat also seine Grenzen!

Theophranor.

Und diese zu berichtigen, sind wir jezt nicht minder beschäftigt, als die Möglichkeit der menschlichen Einsicht zu prüfen. Daß etwas wirklich ist jenseit der Erfahrung, folgt aus dem Begriffe einer möglichen Erfahrung. Aber ich weiß von diesem Wirklichen nur, daß es auf mich wirkt. Denke ich weiter darüber, so ist es so gut als ob ich träumte.

Septimius.

Ich hatte also nicht Unrecht, wenn ich die Lehre von dir erwartete, daß im Begriffe des Wirklichen mehr liegt als im Begriffe des Nothwendigen?

Theophranor.

Für den Verstand gilt der Begriff des Noth-

wendigen mehr als der Begriff des Wirklichen. Denn als nothwendig denke ich mir einen Satz, den ich nicht wegdenken kann, ohne meine menschliche Vorstellungsart wegzudenken. Das Wirkliche kann ich in Gedanken aufheben, und doch meine Vorstellungsart retten. Was gewinnt aber meine Vernunft bey diesem Spiele? Beyde Denkgesetze geben mir keine Einsicht, wenn ich sie nicht auf Etwas anwende, das mir außer ihnen gegeben ist. Natureindrücke geben mir dieses Etwas. In so fern ich nun den Begriff der Wirklichkeit auf Natureindrücke so beziehe, daß ich sie als Begründung menschlicher Einsicht gebrauche, ist das Wirkliche mehr als das Nothwendige.

Septimius.

Wie entscheidest du denn über das Daseyn eines nothwendigen Wesens, es mag nun die Welt oder ein Weltvater seyn?

Theophranor.

Aus dem leeren Begriffe der Nothwendigkeit, den wir jezt gewürdigt haben nach seinem wahren Gehalte, entscheidet die Vernunft gar nichts darüber.

Septimius.

Ein nothwendiges Wesen ist also doch möglich?

Theophranor.

Es widerspricht keineswegs der menschlichen Denkart. Das ist alles, was sich darüber urthei-

len läßt, wenn der Verstand nicht außer sich selbst eine Begründung seines Urtheils findet. Ueberhaupt, mein Sohn ist die Vermessenheit, mit welcher manche Gedankenkünstler über die Grenzen der möglichen Einsicht sich hinaus wagen, einer richtigen Denkart nicht mehr widersprechend als die Verwegenheit einer andern Gattung von Demonstratoren, die nichts für möglich wollen gelten lassen, was ihre Sinne nicht berührt hat. Wie viel Widersinn ist nicht schon ausgesprochen worden zur Behauptung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit so genannter Wunder!

Septimius.

Du hältst wohl gar Wunder für möglich?

Theophranor.

Wenn eine Begebenheit denkbar ist, so liegt in meiner Vernunft kein Grund, ihre Möglichkeit in der Welt abzuläugnen.

Septimius.

Eine Begebenheit, die den Naturgesezen widerspricht, ist die denkbar?

Theophranor.

Daß unser Begriff von Naturgesezen sich an die Erfahrung hält, mit der Erfahrung einer unbestimmten Erweiterung unterworfen ist, das Ganze der Natur aber nie erschöpft, ist das nicht gewiß?

Septimius.

Allerdings gewiß. Wenn sich etwas in der Natur wirklich zugetragen hat, was einem Lehrsaze unsrer bis dahin gültigen Naturkunde widerspricht, so muß sich der Lehrsaz nach der neuen Erscheinung bequemen, nicht die Erscheinung nach dem alten Lehrsaze. Aber lieber Vater, soll ich deßwegen an alles Unerhörte, Unnatürliche und allen meinen Erfahrungen Widersprechende wirklich glauben?

Theophranor.

Annehmen, daß Wunder, Begebenheiten, die unsrer Erfahrung widersprechen, möglich sind, und glauben, daß diese oder jene Begebenheit sich wirklich zugetragen habe, ist das einerley?

Septimius.

Das wohl nicht. Aber wenn mir nur ein Wundermann dergleichen Begebenheiten für wirklich anzuerkennen zumuthet, was soll ich mit ihm machen?

Theophranor.

Ihn lassen bey seinem Glauben.

Septimius.

Und was soll ich selbst glauben?

Theophranor.

Das Wahrscheinlichste. So bald von dem, was gewöhnlich geschieht, die Rede ist, hat alle

Philosophie der Gewißheit ein Ende. Hast du selbst eine Begebenheit wirklich erlebt, die deiner Naturkunde widerspricht, so werden alle Philosophen dir die Gewißheit deiner Wahrnehmung nicht ausreden. Behauptet ein Anderer, so etwas erlebt zu haben, so wirst du sehr thöricht seyn, wenn du seine Wahrnehmung mit Begriffen vernichten willst. Unmittelbare Erfahrung gilt mehr als alle Urtheile und Schlüsse. Kommt aber eine angebliche Begebenheit als Nachricht zu dir, vielleicht als Nachricht aus der dritten und vierten, oder gar aus der tausendsten Hand, so kann dir niemand mit Grunde zumuthen, deine unmittelbare Erfahrung Lügen zu strafen durch einen Geschichtsglauben, der sich nur an mittelbare Erfahrung hält.

Septimius.

Wenn sich nun aber ein Anderer geneigt fühlt, seinen Geschichtsglauben weiter auszudehnen als ich den meinen?

Theophranor.

So mache dich darauf gefaßt, daß du in denselben Fall kommen kannst. Die angeblichen Regeln des Geschichtsglaubens mögen nützlich seyn; aber sie sind sehr unvorgreiflich. Menschliches Zutrauen hält sich an menschliches Mitgefühl. Geschichtsglaube ist ein Zutrauen zu der Aufrichtigkeit eines Menschen, in dessen innerer Sinnesart, so viel ich davon annehmen kann, ich mehr oder

minder mich selbst erkenne. Ich traue also mir selbst in ihm. Der Begriff der innern Möglichkeit kann so wenig der mittelbaren Erfahrung vorgreifen, als der unmittelbaren. Nach der Regel der Wahrscheinlichkeit meinen Geschichtsglauben zu leiten, weiset mich die Vernunft an; denn ich kann über alle Wahrheit der Geschichte nicht anders urtheilen als nach der Regel der Wahrscheinlichkeit. Aber diese unentbehrliche Regel ist selbst so unsäht wie die Erfahrung, von der sie ausgeht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, wenn ich annehme, Wunder sind möglich; gehe ich dann nicht über die Regel der Wahrscheinlichkeit und Erfahrung hinaus?

Theophranor.

Gewiß, so bald du etwas behauptest, was du nicht einzusehen vermagst; nicht aber, wenn du die ganze Frage als unbeantwortlich von dir weisest. Um die Möglichkeit der Wunder in Bezug auf das Wesen der Welt behaupten zu können, müßtest du eingedrungen seyn in das Wesen der Welt. Aber um sie abläugnen zu können in eben diesem Bezuge, bedürftest du nicht minderer Kenntniß von dem, was menschliche Denkart nicht faßt. Wo du auch einen Ausweg suchen magst; du bist eingeschlossen in den Kreis der Erkennbarkeit. Statt zu ergründen, was jenseits

möglich ist, entdeckst du nur, daß selbst diesseits die Möglichkeit des Urtheilens ihr erkennbares Ende hat.

Septimius.

Meine Vernunft will sich noch nicht gewöhnen an dieses unbedingte Verstummen. Auch den, der sich rühmt, ein Uebermensch zu seyn und durch Kräfte, die uns armen Schülern der Vernunft nicht gegeben sind, mit Geistern und Genien zu unterhandeln, auch den soll ich glauben und lehren lassen?

Theophranor.

Auch den. Nie wird er dir, so lange du der Vernunft getreu bleibst, beweisen können, daß er wirklich ein Uebermensch sey, wie er zu seyn glaubt oder behauptet. Aber nie wirst auch du beweisen können, daß er es nicht sey, bis Thatsachen ihn als einen Verrückten oder als einen Betrüger verrathen. Mit gutem Grunde wirst du ein Mißtrauen gegen ihn fassen, weil die meisten angeblichen Uebermenschen durch Wahnsinn und Gaukeley sich als schlechte Menschen bewährt haben. Aber wenn auch Tausende von ihnen als Betrüger wären erfunden worden, so folgt daraus nicht, daß der Tausend und erste nicht, seiner Vernunft unbeschadet, durch eine Eindrucks- und Fassungsgabe, wovon du und ich keine Vorstellung haben, etwas wahrnehmen könne, was außer ihm niemand wahrnimmt. — Denke dem weiter nach,

und laß uns jezt die drey entdeckten Grundgeseze des Denkens noch an drey andere schließen, die im Gebrauche mit jenen zusammen fallen, an sich aber nur eine Regel der Fühlbarkeit sind. Nach den Denkgesezen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit beurtheilen wir das unmittelbare Verhältniß unsrer Vorstellungen zu unserm Bewußtseyn, indem wir zweifeln, uns überzeugen, und selbst die Unmöglichkeit einer andern Ueberzeugung fassen. Dieses Verhältniß übertragen wir in Gedanken auf den Begriff von einem erkennbaren Gegenstande, und nennen diesen Gegenstand möglich, oder wirklich, oder nothwendig, ohne dadurch in sein Inneres einzudringen, also ohne ihn dem Wesen nach näher kennen zu lernen. Unterdeß beziehen sich diese Regeln auf das Erkennbare überhaupt. Ob außer dem Fühlbaren noch etwas erkennbar ist, dürfen wir nicht eher entscheiden, bis wir den ganzen Verstand verstanden und selbst die Vernunft nach einer allumfassenden Schlußregel der Vernünftigkeit geprüft haben.

Septimus.

Viel Mühe wirst du nicht mehr aufwenden dürfen, um mich zu überzeugen, daß außer dem Fühlbaren für uns Sinnengeschöpfe nichts erkennbar ist.

Theophranor.

Feste Ueberzeugung muß dem Zweifel auch nicht den kleinsten Winkel zum Verstecken einräu-

men. Nach dem Geſetze der Möglichkeit kann ich mir unter dem Erkennbaren wenigſtens noch etwas anderes denken als das Fühlbare. Bezieht aber unſre Menſchenvernunft die Verſtandesregeln des Zweifels und der Ueberzeugung auf das Fühlbare allein, ſo entdecken wir noch ein Mahl drey unwiderſprechliche Grundſätze, die wir für Denkgeſetze annehmen müſſen, weil ſie allem möglichen Denken in der Erfahrung zum Grunde liegen.

Septimius.

Und wie faſſeſt du ſie in Worte?

Theophranor.

Wo ich etwas fühle, da iſt etwas wirklich. So beſtimmt ſich zuletzt alle Erfahrungswirklichkeit. Wo ich nichts fühle, da iſt in meiner Erfahrung nichts wirklich. So gewinne ich den Begriff der Leere und des Nichts, den mir die Erfahrung allein nicht geben kann, weil Nichts ſich nicht fühlen und auch nicht vom Verſtande als Ding oder Eigenſchaft eines Dinges aus einem Gefühle entwickeln läßt. Wo ich nicht deutlich fühle, weiß ich nicht, was ich in der Erfahrung erkenne. Durch dieſes Denkgeſetz gewinne ich den Begriff der Unbeſtimmtheit, der oft mit dem Zeitbegriffe der Unendlichkeit verwechſelt wird. — Haſt du Einwendungen gegen die Unwiderſprechlichkeit der aufgeſtellten Regeln?

Septimius.

Du befeſtigſt Glied an Glied zu einer Kette, mit der du meinen Verſtand auf immer in Feſſeln legen wirſt.

Theophranor.

Eine Meßkette, mein Sohn, iſt keine Feſſel. In zehn Tagen wirſt du dich, hoff' ich, noch mehr überzeugen, daß Geiſtesfreyheit ein Traum iſt, wenn ſie ſich nicht gründet auf Geiſtesſicherheit.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Fünfte Nacht.

„Weisheit des Menſchen! Wie enge umzirkelt iſt das Reich deiner Herrlichkeit! wie nichtig das Licht, das die Welt erleuchtet! Hoch richtet der Sohn der Schule ſich auf und dünkt ſich den Geiſtern einer höhern Welt näher, weil er in Regel und Ordnung faßt, was der Gemeinſinn in Bruchſtücken ſammelt. Und was iſt Regel und Ordnung? Ein gezwungenes Verſtandesſpiel, das die Phantaſie, gern oder ungern, mitſpielen muß, wenn ſie ſich mit dem Verſtande vertragen will; ein Nothbehelf der menſchlichen Faſſungskraft, die nach Einheit und Aehnlichkeit zuſammen künſtelt, was

was in sich selbst vielleicht auf ewig getrennt ist. Denn unabhängig von der menschlichen Gedankenform drückt das Wesen der Natur sein Bild in mein Bewußtseyn. Im Gefühle ist Wirklichkeit; im Begriffe menschlich-nothwendige Dichtung. Das Einzelne erkenne ich; das Einfache nicht. Wie der Mahler der Schönheit den zehn Schönsten der Stadt das Bild seiner Göttinn entstahl; so findet der Mahler der Wahrheit, den ihr einen Philosophen nennt, im Zerstreuten das Einfache auf und faßt es nach den Gesezen des Denkens in ein unmaßgebliches Urtheil. Wie der Mahler der Schönheit mit aller seiner Kunst das Bild seiner Göttinn nicht in ein athmendes Leben aufrufen konnte; so ist auch alles Bemühen des Philosophen umsonst, seinem einfachen Begriffe Wirklichkeit anzudichten. Phantasie und Verstand, Traum und Einsicht unterscheiden sich nicht wie Schlafen und Wachen; nur wie Einfalt und Kunst. Der Verstand findet nichts; er nimmt an, was der Sinn für ihn gefunden hat, und bringt es in Verhältnisse, die das Innere der Welt nicht betreffen. Der Verstand ist der Meister der Wissenschaft; aber den Grund alles möglichen Wissens legt das Gefühl. Freue dich darum deiner Gabe, wahres von falschem zu sondern, du, dessen Fassungskraft für die Natur empfänglich, dessen Bewußtseyn ungetrübt ist! Bilder der Phantasie und Bilder der Leidenschaft abzuscheiden von der Wahrheit der Natur und der Wahrheit des Be-

wußtseyns vermag nicht der Gedankenhascher, der Säze mit Säzen und Schlüsse mit Schlüssen erläutert, ohne aus sich und in sich zu blicken mit reinem Auge und unbestochenem Gefühle für das Ganze seines menschlichen Standes.“ —

Waren es nicht eben diese Worte, in welche Septimius nach der vierten Unterredung mit dem Oberpriester den Beschluß seines eignen Nachsinnens faßte, so dachte er doch ungefähr dasselbe. Die Selbstbeschränkung des menschlichen Verstandes war ihm so klar, und die Eitelkeit aller Speculationen, die sich allein an Begriffe halten, so bemerklich geworden, daß er mehr aus Neugierde, als in der Erwartung wichtiger Lehren, seinen Lehrer nach zehn Tagen um die Mittheilung der sechs übrigen höchsten Grundsäze des Verstandes bath.

Theophranor.

Du hast, wie ich merke, aus den beyden ersten Kammern des Verstandes in die beyden lezten hinüber geblickt.

Septimius.

Vielleicht! Aber die Grundsäze, die dein Verzeichniß mit sich bringt, habe ich doch nicht gefunden. Die einzige Regel der Ursache und Wirkung ist mir zum Theil als ein Denkgesez deutlich geworden; aber auch nur zum Theil.

Theophranor.

Von welcher Art sollen die sechs Grundsäze seyn, die wir noch suchen?

Septimius.

Sie sollen ein äußeres Verhältniß erkennbarer Dinge zu unsrer Vorstellungskraft ausdrücken.

Theophranor.

Und dieses Ein Mahl in allgemeiner Beziehung und Ein Mahl in besonderer Anwendung auf das Anschauliche der Körperwelt. Auf die nothwendige Beurtheilung des Leztern muß das Geheimniß der mathematischen Wahrheit sich gründen. Denn die Vorstellungen des Raums und der Zeit enthalten zwar die Bedingungen der Mathematik, aber nicht die unwidersprechlichen Grundsäze, die der Verstand im Bezuge auf diese Bedingungen fest sezt. Welches ist der Grundbegriff aller Wissenschaft des Rechnens und Messens?

Septimius.

Der Begriff der Größe.

Theophranor.

Kannst du ein anschauliches Ding denken ohne diesen Begriff?

Septimius.

Unmöglich.

Theophranor.

Und kannſt du Größe anders denken als in Beziehung auf Maß und Zahl?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Und Maß und Zahl beziehen ſich zunächſt auf Raum und Zeit. Wüßten wir nun nur, durch welche geheime Kunſt der Verſtand den Begriff der Größe ſo mit den Vorſtellungen des Raums und der Zeit vereinigt, daß die nothwendigen Grundſäze der Mathematik daraus hervor gehen! Wie ihm aber auch dieſes merkwürdige Werk gelingen mag; wir wiſſen, daß es ihm gelingt und daß alle Verhältniſſe der ſo genannten reinen Mathematik in der Anwendung auf das Wirkliche der Körperwelt unfehlbar zutreffen, weil wir nur unter den Bedingungen des Raums und der Zeit eine Vorſtellung von der Körperwelt haben. Wir wiſſen ferner, daß der Begriff der Größe im Bezuge auf alles Zählbare in die drey nothwendigen Unterbegriffe der Einheit, Vielheit und Allheit zerfällt, und im Bezuge auf das Ausgedehnte in die drey nothwendigen geometriſchen Ausmeſſungen, die wir Länge, Breite und Dicke nennen. So liegen denn auch aller Beurtheilung des Anſchaulichen in der Wirklichkeit drey höchſte Säze zum Grunde, die wir für Denkgeſeze müſſen gelten laſſen, weil wir ohne ſie kein körperliches

Ding beurtheilen können. In Eins zusammen gefaßt drücken wir sie mit den Worten aus: Alles Wirkliche der Körperwelt muß sich in den drey geometrischen Ausmessungen beurtheilen lassen nach der Regel der Ahheit, Vielheit und Einheit.

Septimius.

Also auch dieses Fach ausgefüllt! Und wieder keinen Gedanken gewonnen, durch den ich mich höher heben könnte als meine Sinne mich tragen!

Theophranor.

Konntest du mehr erwarten von einem Grundsaze, der nur die lezte Regel der Beurtheilung alles Anschaulichen seyn sollte? Desto mehr aber deuten die Verstandesregeln der äußern Verhältnisse, alles Erkennbaren überhaupt darauf, daß der Verstand sich auch wohl ohne die Unterstüzung der Sinne forthelfen könne; als ob das Erkennbare nicht zulezt Eins wäre mit dem Anschaulichen. Diese Verstandesregeln liegen in den drey Grundsäzen der Wesentlichkeit, der Ursache und Wirkung, und des Wechselbezugs alles Wesentlichen. Was ist wesentlich nach deinen Begriffen?

Septimius.

Wesentlich? Wir sprachen schon ein Mahl davon, und ich machte kein Glück mit meiner Antwort.

Theophranor.

Ehe du ein Ding möglicher Weise beurtheilen kannſt, mußt du nicht voraus ſezen, daß dieſes Ding iſt?

Septimius.

Unvermeidlich.

Theophranor.

Wenn du denkſt: „Ein Ding iſt,“ biſt du dann der Meinung, daß es aufhöre zu ſeyn, ſo bald es deine Sinne nicht mehr berührt?

Septimius.

Je nachdem es fällt.

Theophranor.

Je nachdem es fällt? —

Septimius.

Daß irgend etwas aufhöre zu ſeyn, behauptete ich nie. Das Verſchwinden des Eindrucks aber erregt in mir bald die eine, bald die andere Vermuthung.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du die Vermuthung, daß irgend etwas, das nicht mehr auf dich wirkt, aufgehört habe zu ſeyn?

Septimius.

Worauf ſoll ich die entgegen geſezte Vermuthung gründen, daß irgend etwas auch dann

noch ſey, wenn es nicht mehr auf mich wirkt? Vermuthungen ſind unwillkührliche Spiele meines Gemüths.

Theophranor.

Nimmſt du doch deine verlaſſene Skepſis noch ein Mahl wieder auf? Vermuthung, wenn ſie etwas bedeuten ſoll, muß ausgehen von natürlich-menſchlicher Denkart, die ſich an die Wahrnehmung des Vergangenen hält. Von keinem Dinge, das ich mit meinen Sinnen erkenne, kann ich jemahls wahrnehmen, daß es aufhöre zu ſeyn; denn jedes Ding der Körperwelt iſt für mich nur Bild. Dieſes Bild entſteht im Augenblicke, da ich mich eines Natureindrucks bewußt werde, und verſchwindet, wie es gekommen iſt. Daß da etwas war, wo du etwas fühltest, haſt du erkannt. Wie willſt du aber erkennen, daß es nicht mehr ſey, wenn du es nicht mehr fühlſt?

Septimius.

Ich kann freylich nicht über mein Gefühl hinaus!

Theophranor.

Außer in ſo fern dein Bewußtſeyn dich zwingt, das Daſeyn von etwas außer dir anzuerkennen, wo dir etwas fühlbar wird. Und auch da urtheilſt du nur ſo weit über dein Gefühl hinaus, als du dich an dein Gefühl halten kannſt. Aber die Vermuthung, daß da, wo der Eindruck deinem Sin-

ne verschwindet, irgend ein Ding an sich verschwunden sey aus der Ordnung der Dinge, läßt sich auf keinem menschlichen Wege gewinnen. Wie kommt es nun, daß im Gedanken des Seyns unverkennbar das Urtheil liegt, daß ein Ding auch dann noch seyn könne, wenn es mir nicht mehr erscheint? In der Erfahrung ist mir doch nichts gegeben als eine immer verschwindende Reihe von Erscheinungen! Wie kommt mein Verstand zum Begriffe von etwas Bleibendem?

Septimius.

Bleiben ist ein fortgesetztes Wiederkehren desselben Eindrucks.

Theophranor.

Wiederkehren? Desselben Eindrucks? Kann denn etwas für mich wiederkehren, das seinem Wesen nach nicht bleibt? Kann ein Eindruck wiederkehren?

Septimius.

Wenn ich öfter dasselbe fühle, so wirkt eine Reihe gleicher Gefühle auf mich wie Ein Gefühl.

Theophranor.

Also doch nur eine Reihe gleicher Gefühle! Das verschwundene Gefühl ist verschwunden auf immer. Das gleiche Gefühl ist doch nicht dasselbe mit dem verschwundenen. Jeder Augenblick reißt einen Eindruck vor unserm Bewußtseyn fort, und wenn es mir vorkommt, als fühlte ich jetzt mit

meiner Hand ununterbrochen dieselbe Säule neben mir, so weiß ich doch, daß ede meiner Vorstellungen, in dem kleinsten Zeittheilchen fortströmt mit der Zeit, und daß das Zusammenfassen schnell auf einander folgender Gefühe in Ein Gefühl in meiner Wahrnehmungsart seinen Grund haben mag, im Innern der Wahrnehmung aber nicht gegründet ist. Wie kommst du nun dazu, frage ich noch ein Mahl, zu urtheilen, daß ein Ding, das du nach einiger Zeit wiedersiehst, dasselbe Ding sey, das du schon gesehen hast? Liegt in diesem Urtheile nicht die Voraussezung, das beurtheilte Ding sey geblieben, seinem eignen Daseyn nach, auch während es nicht auf deinen Sinn wirkte?

Septimius.

— Errathe ich dich? Du wirst mich lehren, daß der Begriff des Daseyns kein Erfahrungsbegriff ist.

Theophranor.

Fordere der Erfahrung ihren ganzen Reichthum ab! aber was sie nicht hat, kann sie dir nicht geben. Im Begriffe des Seyns liegt selbst mehr als im Begriffe der Wirklichkeit. Denn er befestigt das Wirkliche in der Zeit, da ich es mir sonst als verschwindend denken müßte mit jedem Zeittheilchen. Alle Wahrnehmung des Vergänglichen hält sich an den Begriff der Veränderung. Kann sich aber etwas verändern, das in sich selbst nicht ist? Der Eindruck, den ich fühle,

verändert sich nicht; er geht über in einen andern. Die Erfahrung aber bietet mir nichts als Eindrücke. Der Begriff der Veränderung läßt sich also nicht aus der Erfahrung entwickeln. Veränderung setzt Daseyn voraus. Folglich —

Septimius.

— Warum hälst du inne?

Theophranor.

Ich wollte dich noch einen Einwurf finden lassen, ehe ich meinen Schluß aussprächte. Kannst du nicht denken, dein Gefühl verändere sich, wenn es übergeht in ein anderes, das ihm im ganzen gleich und nur in gewissen Bestimmungen von ihm verschieden ist?

Septimius.

Ich glaube, du führst mich wieder rückwärts. Es kommt mir ernstlich vor, als könnte ich so etwas denken.

Theophranor.

Aber du denkst doch zugleich, daß du da mit den Begriffen der Veränderung und des Daseyns nur spielst!

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Veränderung setzt Daseyn voraus. Wenn du von deinem Gefühle sagst: „Es ist," so heißt

doch das nichts mehr als: „Du fühlst.“ Der Begriff des Seyns, zur vollen Befriedigung des Verstandes gedacht, bedeutet aber etwas, das in meinen Gedanken auch dann übrig bleibt, wenn ich alles Fühlen wegdenke. So stelle ich das Seyn dem Scheinen entgegen und kann meinen Verstand nicht abfertigen mit der leeren Antwort, daß Seyn nichts mehr sagen wolle als ein fortwährendes Scheinen. Denn erst dann, wenn ich alles mögliche Scheinen wegdenke, kommt der Begriff des Seyns in seiner Klarheit zum Vorscheine.

Septimius.

Vater, willst du deine eigne Lehre umstoßen? Wenn der Begriff des Seyns in der Erfahrung nicht zutrifft, so erhält er ja erst jenseits der Erfahrung seine wahre Bedeutung. Und da eben dieser Begriff allen unsern Urtheilen zum Grunde liegt, so kann ich ja auch über die Erfahrung hinaus urtheilen!

Theophranor.

— Weißt du wohl, daß du in diesem Augenblicke die oft schon erfundene Lehre von der Natur aller Wesen noch ein Mahl erfunden hast?

Septimius.

Erfunden? Ich?

Theophranor.

Unsre Weltergründer, die uns von der Natur der Wesen unterrichten wollten, gingen von

dem wahren Gedanken aus, daß der Begriff des Seyns erst da in seine volle Gültigkeit tritt, wo alles Scheinen aufhört. Aber sie fragten nicht nach, ob nicht dieser unentbehrliche Begriff, so wenig er in der Erfahrung liegt, dennoch an die Erfahrung gebunden sey.

Septimius.

Widerspricht sich dies nicht?

Theophranor.

Wir wollen sehen. Woher kannst du den Begriff des Seyns haben, wenn er in der Erfahrung nicht liegt? Dein Verstand entwickelt ihn aus seinem Denkgesetze, nach welchem wir auf alles Denken über etwas Verzicht thun müssen, wenn wir nicht das Urtheil zum Grunde legen: „Wo ich Erkenntniß von etwas gewinnen soll, da muß etwas seyn.“ So trennt unser Verstand das Seyn vom Erkennen, das in der Wahrnehmung Eins ist, und aus dieser Trennung geht in mir die Voraussetzung hervor, daß etwas an sich war, unabhängig von dem Eindrucke, wodurch es mir erkennbar wurde. Ich denke es mir als vorhanden, ehe ich es in Verbindung mit meiner Vorstellungskraft denke. Was gewinne ich aber mit diesem Urtheile? Nichts weiter als die Möglichkeit, etwas zu beurtheilen. Ich muß voraus setzen, daß etwas war, ehe es auf mich wirkte. Wenn ich aber wissen will, ob etwas an und in sich war, ehe es auf mich

wirkte, ſo berühre ich die Grenze der möglichen Einſicht. Der Begriff des Seyns mit welchem mein Verſtand alles Wirkliche auffaßt, iſt ein leerer Begriff, wenn mir das Ding, das ich als vorhanden beurtheilen will, nicht ſchon als wirklich gegeben iſt. —

Septimius.

Und der Begriff des Wirklichen iſt an die Erfahrung gebunden, weil —

Theophranor.

Nun? Du zweifelſt doch nicht wieder?

Septimius.

Weil das Denkbar-wirkliche, wenn es nicht durch einen Eindruck als In ſich wirklich verbürgt wird, auch ein leerer Begriff iſt. Und ſo folgt daraus, daß ich denke: „Es iſt etwas,“ nicht das äußere Daſeyn dieſes Gedachten.

Theophranor.

Bald wirſt du Alles ſelbſt finden, was ich die noch zu ſagen habe. Mit dem Gedanken des Seyns befeſtigen wir den Eindruck des Wirklichen in unſrer Vorſtellungskraft und denken uns das Erkannte als ein Weſen. Mit nichten haben wir eine Befugniß, anzunehmen, daß das Wirkliche erſt dann entſteye, wenn wir es erkennen, oder nur ſo lange bleibe, als wir es erkennen. Aber eben ſo wenig wiſſen wir auch, wenn und wie das

Wirkliche jenseits unſrer Vorſtellung entſteht oder vergeht. Ein Weſen, bloß als Weſen gedacht, iſt der Begriff des Seyns, gedacht als ein Etwas, alſo ein erdachtes Etwas, deſſen Wirklichkeit mir durch einen Eindruck verbürgt werden muß, wenn ich es für mehr halten ſoll als für ein Spielzeug meines Verſtandes.

Septimius.

Und unſre Philoſophen wiſſen ſo viel zu erzählen von der Einfachheit und Unzertheilbarkeit der Weſen an ſich!

Theophranor.

Haben ſie da nicht Recht? Ein Weſen an ſich iſt ein Begriff, eine Erfindung des Verſtandes; und Begriffe ſind allerdings einfach und unzertheilbar. — Kaum würde es die Mühe belohnen, in der Wüſte der Weſenlehre auch nur drey Schritte weit herum zu irren, wenn unſre Weſenlehrer ſich nicht vermeſſen hätten, aus einem als Etwas gedachten Nichts einen Beweis zu ergrübeln für die Fortdauer unſers denkenden Selbſt.

Septimius.

Kommen wir endlich da an?

Theophranor.

Nur in Beziehung auf den Begriff der Weſentlichkeit, um nicht eitle Begriffe zu verwechſeln mit dem, was mehr als Begriff iſt. Was lehrt

mich der Gedanke: „Mein denkendes Selbſt iſt ein einfaches Weſen“?

Septimius.

Was er mich lehrt? Laß uns zuerſt fragen, worauf er ſich gründet. Iſt mein denkendes Selbſt kein einfaches Weſen?

Theophranor.

Es iſt mehr als das; und es iſt weniger als das.

Septimius.

Das will ſagen?

Theophranor.

Der Begriff der Weſentlichkeit iſt einer der Urbegriffe des Verſtandes, den wir in jedes mögliche Urtheil übertragen. Sogar den Gedanken der Möglichkeit denken wir in der Form des Seyns, wenn wir urtheilen: „Es iſt möglich;“ da wir doch nichts weniger als die Wirklichkeit vor der Möglichkeit ſezen wollen. Eben ſo enthält jede mögliche Behauptung den Grundgedanken: „Es iſt wahr.“ Und auch da iſt nicht immer unſre Meinung, das Daſeyn eines wirklichen Weſens zu behaupten. Wir urtheilen: „Es iſt ein Widerſpruch:“ und beurtheilen ſo unſer eignes Urtheil. Der Begriff des Seyns befeſtigt vor unſerm Verſtande zunächſt unſre Vorſtellungen. Nicht eher als bis der Eindruck eines wirklichen Dinges Vorſtellungen in

uns erregt, gewinnt das Seyn in unsern Gedanken eine Bedeutung außer uns. Wir erkennen Wesen. Was ist aber der lezte Grund der Möglichkeit alles unsers Erkennens? Unser Bewußtseyn. Durch unser Bewußtseyn erfahren wir, daß Etwas ist. Und was erfahren wir von uns selbst? Daß wir etwas erkennen. Der Begriff des Erkennens bezeichnet einen Zustand. Um Zustände zu denken, müssen wir Veränderungen denken. Veränderung sezt ein Wesen voraus, das sich verändert. So gewinnt der Verstand endlich auch den Begriff unsers eignen Seyns, und faßt unser Bewußtseyn auf als ein Wesen. Aber ist es ein Wesen?

Septimus.

Ich selbst wäre kein Wesen?

Theophranor.

Ich selbst bin ich selbst. Mit diesem Gedanken endigt sich alles Denken. Mein Bewußtseyn ist einfach; ich bin kein Anderer als Ich. Faßt mein Verstand den Begriff meines Ich in die Form des Seyns, wie er unvermeidlich thun muß, so bald ich über mich selbst denken will; so bin ich in meinem Verstande ein Wesen, wie Alles, was denkbar ist. Aber mit diesem Begriffe der Wesentlichkeit gewinne ich auch nicht den kleinsten Beytrag zur Kenntniß des Innern meines Selbst. Ich bin mehr als ein Wesen, wenn die Frage vom Urgrunde des Bewußtseyns ist; denn sich seiner selbst

ſelbſt bewußt ſeyn, iſt mehr als Seyn. Ich bin weniger als ein Weſen, wenn ich die Einfachheit des Begriffs der Weſentlichkeit vergleiche mit der Einfachheit meines Bewußtſeyns. Denn daraus, daß ich mich ſelbſt mit keinem Andern verwechsle, kann ich nicht lernen, daß der Urgrund meines Bewußtſeyns keiner Zertheilung oder Auflöſung fähig iſt.

Septimius.

Du nimmſt alſo an, er ſey einer Zertheilung und Auflöſung fähig?

Theophranor.

Ich ſagte, mein Sohn, der Begriff der Weſentlichkeit, angewandt auf das Bewußtſeyn, begründe gar kein Urtheil. Ob mein einfaches Selbſt bleibend oder zerſtörbar iſt, kann mich kein Nachſinnen über die Natur einfacher Weſen lehren. Wir kennen keine andern Weſen als das Wirkliche der Körperwelt, von unſerm Verſtande als in ſich beſtändig gedacht. Das Körperliche zertheilen wir, ſo weit uns unſre Sinne geleiten; und wo wir keine Theilbarkeit mehr unterſcheiden, haben wir doch noch keine Elemente gefunden. Der Begriff des Einfachen in der Wirklichkeit iſt ein Räthſelbegriff, den der Verſtand entwerfen, der Sinn nicht löſen kann; denn nur das Körperliche im Raume, alſo nur das Zuſammengeſezte, wird uns fühlbar als Etwas. Begriffe ſind einfach; aber Begriffe ſind auch nur ein Etwas im Verſtande, nicht in der Wirklichkeit.

Septimius.

Aber — ich selbst bin doch wirklich! Ich bin ja der letzte Grund der Erkennbarkeit alles Wirklichen, in so fern es für mich wirklich ist! Und im Bewußtseyn meiner Wirklichkeit bin ich einfach!

Theophranor.

Halte dich an diese Gedanken, die dir kein Wesenlehrer gegeben hat! Wie viel sie uns werth sind zur Befestigung eines erfreulichen Glaubens, darüber wollen wir, hoff' ich, zu seiner Zeit auch eins werden. Aber aus dem Regelbegriffe des Seyns, den der Verstand als ein Wesen denken kann, läßt sich weder Glaube noch Gedanke hervor ziehen. Dies wird noch einleuchtender, wenn wir den Begriff des Seyns in Verbindung mit dem Begriffe der Ursache und Wirkung denken, den der Verstand eben so wenig wie den Begriff des Seyns in der Erfahrung findet, und doch nicht weiter gebrauchen kann als im Bezuge auf die Erfahrung.

Septimius.

Also nur noch zwey höchste Verstandessätze; und du hast mich von der Lust des Vernünftelns auf immer geheilt.

Theophranor.

Wie druckst du den Grundsatz der Ursache und Wirkung aus.

Septimius.

Ich denke, wie gewöhnlich: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“

Theophranor.

Warum nicht bestimmter: „Jede Naturbegebenheit verhält sich zu einer andern Naturbegebenheit wie Ursache und Wirkung“?

Septimius.

Naturbegebenheit? Gehört die nothwendig mit in den Saz?

Theophranor.

Du sagtest: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“ Was ist denn?

Septimius.

Was ist? Für meine Einsicht freylich nur die Reihe der Naturbegebenheiten. Aber eben deßwegen —

Theophranor.

Eben deßwegen, willst du sagen, reicht der Saz der Ursache und Wirkung weiter als die Reihe der Naturbegebenheiten?

Septimius.

Wenigstens dann, wenn ich urtheile: „Alles, was ist, hat seine Ursache.“ Denn wenn ich gleich, nach deiner Lehre, nicht weiß, was ist,

außer in ſo fern etwas auf mich gewirkt hat, ſo geſtattet mir doch eben deine Lehre, anzunehmen, daß auch da etwas ſeyn kann, wo nichts auf mich wirkt. Gilt nun der Saz der Urſache und Wirkung für Alles, was iſt, ſo muß auch das, was für mich nicht wirklich iſt, wenn es nur überhaupt iſt, ſeine Urſache haben.

Theophranor.

Und woher weißt du, das etwas überhaupt iſt?

Septimius.

Daher, daß etwas auf mich wirkt.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du die Ausdehnung des Sazes der Urſache und Wirkung auf alles Gedachte, es mag auf dich wirken oder nicht?

Septimius.

Auf — den Mangel eines Grundes, ihn nicht ſo weit auszudehnen.

Theophranor.

Auf den Mangel eines Grundes, etwas nicht zu behaupten, gründeſt du die Behauptung des Gegentheils? Ich habe keinen Grund, zu behaupten, daß im Mittelpuncte der Erde nicht lebendige Geſchöpfe wohnen. Folglich wohnen dort lebendige Geſchöpfe? Solch eine Lehre hätte ich wenigſtens einem Schüler der Skepſis nicht zugetraut. —

Septimius.

Verzeih' mir! Ich lerne.

Theophranor.

Nicht ein Schatten von Grund und Beweis läßt sich entdecken, wodurch wir berechtigt werden könnten, zu lehren, daß Alles, was ist und seyn kann, durch Ursache und Wirkung verbunden ist. Denn entweder haben wir das Urtheil, wodurch wir Dinge in solcher Verbindung denken, aus der Erfahrung gezogen, oder der Verstand hat es in sich aufgefaßt als ein Denkgesez. Haben wir es aus der Erfahrung gezogen, so kann es sich doch nicht weiter rechtfertigen als im Bezuge auf die Erfahrung. Nun dringen wir mit aller Erfahrung nicht ins Innere der Wesen ein, erkennen nichts weiter als den Eindruck, den ein unbekannter Grundstoff der Natur auf unsre Sinne macht, und gewinnen nicht einmahl den Begriff von dem, was vorhanden seyn mag, ohne auf uns zu wirken. Die Ausdehnung des Grundsazes der Ursache und Wirkung auf Alles, was ist, endigt sich also, wenn wir diesen Saz aus der Erfahrung gezogen haben, in einen der vermessensten Fehlschlüsse vom Besondern aufs Allgemeine. Haben wir ihn aber nicht aus der Erfahrung gezogen und ist er ein Denkgesez des Verstandes, so fragt sich zuerst, ob dieses Denkgesez uns gegeben ist zur Beurtheilung aller in sich möglichen, oder nur aller durch unsern Sinn erkennbaren Dinge.

Septimius.

Vermuthlich nur zur Beurtheilung der lezteren.

Theophranor.

Warum?

Septimius.

Ich möchte lieber deine Antwort hören.

Theophranor.

Woran erkennst du dein Denkgeseß?

Septimius.

Daran, daß ich es nicht wegdenken kann, ohne die Möglichkeit des Denkens selbst aufzuheben.

Theophranor.

Widerspricht es der Möglichkeit des Denkens, wenn du annimmst: „Ueberall, wo ich Begebenheiten erkenne, ist die lezterkannte Begebenheit die Wirkung einer vorher gegangenen Ursache; wo ich aber keine Begebenheiten erkenne, weiß ich gar nicht, wie die Dinge sich zu einander verhalten“? —

Septimius.

So schränkt auch der Saz der Ursache und Wirkung sich selbst ein?

Theophranor.

Denke diesen Saz aus deinem Verstande weg, wenn du die Folge der Naturbegebenheiten erklä-

ren willſt; und die Möglichkeit aller erklärenden Urtheile hat ein Ende. Nimmſt du einmahl an, daß mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung Statt findet, ſo kann jede Begebenheit Folge einer Schöpfung ſeyn. Ein Naturgeſez, nach welchem etwas unter geſezten Bedingungen erfolgen muß, iſt dann ein leerer Einfall. Aber daraus, daß ich ohne den Saz der Urſache und Wirkung keine Naturbegebenheit erklären kann, folgt noch nicht, daß Alles, was iſt, eine Naturbegebenheit ſeyn, und, als ſolche, ſich durch meinen Verſtand erklären laſſen müſſe.

Septimius.

Sagſt du hier nicht zu viel, Vater? Giebt es nicht auch der Naturbegebenheiten viele, die noch niemand zu erklären vermocht hat?

Theophranor.

Giebt es eine unter dieſen vielen, bey der du nicht voraus ſezeſt, ſie müſſe ſich erklären laſſen, wenn ſie gleich noch niemand hat erklären können?

Septimius.

Ich ſeze voraus, daß ſie in irgend einer Urſache gegründet iſt. Aber daß dieſe Urſache ſich nothwendig müſſe entdecken laſſen, habe ich keinen Grund voraus zu ſezen; und nur aus entdeckten Urſachen kann ich etwas erklären.

Theophranor.

Eine Begebenheit erklären, oder, ſie herleiten aus einer Urſache, iſt das nicht einerley?

Septimius.

Ganz einerley.

Theophranor.

Voraus ſezen, daß jede Begebenheit eine Urſache hat, und voraus ſezen, daß jede Begebenheit ſich erklären laſſen muß, iſt das alſo zweyerley?

Septimius.

Lieber Vater, zum Erklären gehört das Finden der Urſache!

Theophranor.

Ich kann alſo nichts erklären, deſſen Urſache ich nicht gefunden habe. Indem ich aber Urſachen voraus ſeze, auch wo ich ſie nicht gefunden habe, nehme ich an, daß ein erkennendes Weſen, das die Urſache zu entdecken vermag, auch die Begebenheit werde erklären können, menſchliche Wahrnehmung mag nun ſo weit reichen oder nicht.

Septimius.

Aber, wenn ich ſo den Begriff des Erklärens über die menſchliche Faſſung erweitere, ſpiele ich dann nicht mit dieſem Begriffe? Woher nähme ich denn die Kunde, daß es gewiß andere Weſen giebt, die erkennen können, was dem Sinne des Menſchen verborgen iſt?

Theophranor.

Wenn der Saz der Urſache und Wirkung ſelbſt nur eine Verſtandesregel iſt, nach welcher ich ei-

nen innern Zusammenhang der Natur voraus se-
ze, ohne ihn wirklich zu erkennen; so kann ich ja
auch, zum bequemern Gebrauche meiner Regel,
erkennende Wesen außer mir voraus sezen! Vom
wirklichen Daseyn ist die Rede nicht.

Septimius.

Wie? Ich erkennte keinen innern Zusammen-
hang der Natur? Ich sezte ihn nur voraus?

Theophranor.

Wo hast du denn erkannt, was ich nur vor-
aus seze?

Septimius.

Wenn die Sonne morgen früh wieder aufgeht,
werde ich jene Bäume erkennen können, die jezt
im Dunkel liegen. Die Vögel werden hervor flat-
tern aus ihrem Nachtlager und mit Gesang den
neuen Tag verkündigen. Die Jungen im Neste,
die verhungern müßten, wenn die Alten ihr Fut-
ter nicht zu finden wüßten, werden dem Sonnen-
lichte, das jedem Geschöpfe das Seine enthüllt,
die Erhaltung ihres Lebens verdanken. Und ging
ge die Sonne nicht auf, oder, wie in den Hyper-
boräischen Gegenden zur Winterzeit, nur auf we-
nige Stunden, so würde keiner dieser Bäume grü-
nen, keiner vielleicht nur aufgekeimt seyn, und
wer weiß, ob irgend ein lebendes Wesen den er-
starrten Boden bewohnen, wo jezt das heilige
Eleuß blüht. Wenn das nicht erkennbarer

Zuſammenhang der Naturwirkungen iſt, ſo iſt alle Naturwiſſenſchaft eine traurige Thorheit.

Theophranor.

Warum eine Thorheit?

Septimius.

Weil die Natur meinem Verſtande nur durch die Ordnung merkwürdig wird, die ich in ihr erkenne.

Theophranor.

Und was hindert dich, dieſe Ordnung in ihr nach wie vor zu erkennen?

Septimius.

Deine Lehre.

Theophranor.

Eine Lehre, die dich überzeugen wollte, daß du in der Natur keine Ordnung erkenntest, wäre eine ſinnloſe Lehre. Aber etwas anderes iſt, Ordnung *in der Natur* erkennen; etwas anderes, Ordnung *aus dem Innern der Natur* erkennen.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Eine fortlaufende Reihe von Natureindrücken iſt Alles, was der Sinn dem Verſtande liefert. In dieſer Reihe nehmen wir wahr, daß gewiſſe

Erſcheinungen oft auf einander folgen: einige ſehr oft; andere ſo oft, daß wir ſagen können: gewöhnlich; und andere zulezt ſo gewöhnlich, daß wir ſagen: immer, weil das Gegentheil noch nie wahrgenommen iſt. Was iſt aber ein Immer der Erfahrung? Nichts weiter als ein Inbegriff der Vergangenheit; denn das Künftige habe ich nicht erfahren. Geſezt alſo, die Erfahrung hätte uns gelehrt, daß immer, bis jezt, gewiſſe Begebenheiten ſich ereignet haben, wenn gewiſſe andere Begebenheiten vorher gegangen ſind; folgt daraus durch einen Schluß, daß eben dieſes Verhältniß auch für die Zukunft nothwendig gelten müſſe?

Septimius.

Es folgt nach der natürlichen Regel der Vermuthung. Ich ſchließe aus dem, was ich von der Natur erfahren habe, auf das, was ich von ihr erfahren werde.

Theophranor.

Und worauf gründeſt du deinen Schluß?

Septimius.

Auf die Vorausſezung, daß die Natur ſich immer gleich bleibt.

Theophranor.

Alſo doch auf eine Vorausſezung! und worauf gründeſt du dieſe?

Septimus.

Auf — — Du treibſt mich in die Irre. Aber die Natur als immer ſich ſelbſt gleich zu denken, kann ich doch nicht umhin, wenn ich überhaupt eine Natur denken will.

Theophranor.

Auch ich nicht. Und eben deßwegen ſehe ich mich in meinem Verſtande nach dem Grunde eines Urtheils um, das der Eindruck der Natur nicht begründen kann. Nicht einmal kann ich von der Erfahrung lernen, daß die gleiche Folge der Begebenheiten, die man bisher wahrgenommen hat, für alle Zukunft dieſelbe ſeyn werde; noch weniger aber, daß dieſe Folge nach einem Geſetze der innern Abhängigkeit nothwendig ſey. Innere Abhängigkeit aber iſt das, was ich bey der Erklärung der Natur unter Urſachen und Wirkungen verſtehe. Womit rechtfertige ich nun den unvermeidlichen Gebrauch dieſer Begriffe, da ſich doch nie ein Menſchenſohn rühmen kann, ins Innere der Weſen durchgedrungen zu ſeyn? Ich rechtfertige ihn durch ein Denkgeſetz, nach welchem ich in die Vorſtellung der Natur den Begriff einer innern Abhängigkeit hinein zu denken gezwungen bin, wenn ich irgend etwas erklären will. Daraus aber, daß ich ohne dieſes Denkgeſetz nichts erklären kann, folgt keineswegs, daß ſich Alles, was iſt, in ſich ſo verhalten müſſe, wie ich es mir denken muß, wenn ich es erklären will.

Septimius.

Was ich in die Natur hinein denke, iſt denn doch nicht in ihr; es iſt etwas Eingebildetes? Wie kann ich alſo Ordnung und Zuſammenhang in der Natur erkennen?

Theophranor.

Ohne den Begriff der Urſache und Wirkung zu Hülfe zu nehmen, erkennen wir wirklich in der Natur, daß, wenn gewiſſe Begebenheiten voran gehen, gewiſſe andere Begebenheiten gleichförmig erfolgen. So folgt auf Sonnen Aufgang die Verbreitung des Lichts, das Erwachen der ſchlummernden Geſchöpfe, die Befruchtung der Erde durch das allbelebende Feuer und eine Reihe anderer Erſcheinungen, die vielleicht noch niemand alle gezählt hat. Woher dieſe gleichförmige Folge? Was iſt ſie und was bedeutet ſie? Der Sinn fühlt in der Natur umher, und findet keine Antwort. Er wendet ſich an den Verſtand. Auch der Verſtand kann aus der Entdeckung, daß etwas in gleicher Folge der Begebenheiten geſchieht, den Grund dieſer gleichen Folge nicht nehmen. Aber er hat in ſich ein Denkgeſez, nach welchem wir ein Urtheil fällen können als bedingt durch ein anderes. So iſt in jedem Vernunftſchluſſe der lezte Saz, der durch den Schluß gefunden wird, bedingt durch die beyden Vorderſäze, die wir als den zureichenden Grund ſeiner Wahrheit denken. So urtheilen wir überall, wo wir etwas behaup-

ten unter einer Bedingung. Bedingung iſt der Begriff der Abhängigkeit, den die Natur dem Verſtande nicht liefern kann. Die Bedingungsregel, die zunächſt nur für Säze gilt, wenden wir an auf Dinge. Nun können wir uns ein Daſeyn denken als abhängig von einem andern Daſeyn. Dieſen Gedanken, der aber immer nichts mehr als eine Vorausſezung iſt, wenden wir an auf die Natur. Das Unbegreifliche in der gleichförmigen Folge gewiſſer Naturbegebenheiten zu begreifen, denken wir uns ein Naturgeſez der innern Abhängigkeit. Nach dieſem Naturgeſeze beurtheilen wir diejenige Begebenheit, die einer andern immer vorher zu gehen pflegt, als eine Urſache, und die nachfolgende als eine Wirkung. Und nun vermögen wir zu erklären, was wir ſonſt nur bewundern konnten.

Septimius.

So machſt du auch dem Stolze des Verſtandes im Erklären ein Ende? Denn nach deiner Lehre iſt eine Erklärung nichts mehr als ein willkührliches Verſtandesſpiel.

Theophranor.

Ein Verſtandesſpiel allerdings. Aber ein willkührliches? Das möchte ſie wohl nicht ſeyn. Die wunderbare Gleichförmigkeit in der Folge gewiſſer Begebenheiten hängt nicht von unſerm Verſtande ab. Aber daß wir nach einer Regel des nothwendigen Zuſammenhanges und der Abhängigkeit er-

ſchließen, was wir ſonſt nur in dunkler Erinnerung des Vergangenen erwarten würden, iſt ein bloßes Verſtandesſpiel.

Septimius.

Unſre ganze Naturkunde iſt alſo am Ende doch nichts mehr als eine Erwartung ähnlicher Fälle, und ein Schluß der Erklärung nichts mehr als eine Vorausſezung des Unerweislichen.

Theophranor.

Nichts mehr; aber auch nichts weniger. Wenn ein Erklärungsſchluß von der Folge der Naturbegebenheiten unterſtüzt wird, ſo trift ſein Inhalt ein, ob er gleich als Schluß unerweislich iſt. Ob du den Aufgang der Sonne um eine beſtimmte Morgenſtunde erwarteſt, oder in der Vorausſezung, daß er ſeine Urſache habe, erſchließeſt, iſt für den Lauf der Sonne einerley. Wenn du aber den Saz, daß jede Naturbegebenheit ihren Grund haben muß, auf die Natur als ein Ganzes ausdehnſt, das du nicht kennſt; ſo iſt in dieſer Vorausſezung nur in ſo fern mehr als Willkühr, als du jede neue Naturbegebenheit, du magſt ſie erleben wenn du willſt, als die Wirkung einer vorher gehenden denken, oder mitten im Laufe der Natur eine Schöpfung annehmen, das heißt, auf alle vernünftige Naturerklärung Verzicht thun mußt.

Septimius.

Und einen wirklichen, innern Zusammenhang der Naturkräfte anzunehmen hätte ich gar keinen Grund? Ich weiß nicht, welches Gefühl in mir dir widerspricht. Kraft und Ursache, ist das nicht derselbe Begriff? Und Kraft wäre nichts Wirkliches, nur etwas Vorausgesetztes in meinem Verstande? Die Kraft, deren ich mir bewußt bin, indem ich jezt die Hand bewege, erhebt sich gegen deine Lehre.

Theophranor.

Oder gegen die Lehre, die du aus der meinen zu eilig ableitest. Kraft und Ursache ist ein und derselbe Begriff, wenn du überhaupt Abhängigkeit in Dingen oder Urtheilen denkst. Aber Kraft, deren ich mir bewußt bin in den Aeußerungen meines lebendigen Seyns, ist ein Begriff von ganz anderm Gehalte, unerklärbar in der Tiefe meines Selbst, und nur vom Verstande in die Regel der Ursachen gefaßt, weil ich durch mein Wollen Veränderungen in der Natur bewirken kann.

Septimius.

Nun schöpfe ich wieder Athem.

Theophranor.

Glaubtest du, ich wollte deinem Bewußtseyn sein bestes Kleinod abstreiten? Im Wollen liegt der Adel des menschlichen Seyns; und Willenskraft

kraft ist keine Naturkraft. Wäre auch Willensfreyheit, die sich selbst ohne Antrieb bestimmt, ein Selbstbetrug unsers wollenden Bewußtseyns, so bliebe dennoch der Unterschied zwischen Vernehmen und Wollen unwiderleglich. Ich verhalte mich leidend, wenn ich etwas vernehme; ich bin selbstthätig, wenn ich etwas will; in beyden Fällen giebt mir mein Bewußtseyn einen Begriff von Kraft, der ganz etwas anders ist als der leere Regelbegriff einer Ursache. Nach dem Regelbegriffe der Ursache denke ich mir die Naturbilder, die ich in ihrer unerklärbaren Folge zu erklären suche, eins aus dem andern entstehend, und gewinne so den Bigriff einer hervor bringenden Kraft. Ob es aber im Innern der Welt hervor bringende, gleichsam immerfort schaffende Kräfte giebt, kann ich durch kein Sinnen und kein Rathen erforschen. Daß ich sie mir denke, verdanke ich einem Verstandesgesetze, nach welchem die Wahrheit eines Sazes die Wahrheit eines andern für meinen Verstand hervor bringen kann. Nicht hervor bringend und schaffend, sondern nur einwirkend in das Vorhandene ist die Kraft des Wollens in meinem Bewußtseyn. Ich will; und die Blume, die als etwas Wirkliches meinem Auge gegenwärtig war, ist in Stückchen zerrissen. Ich will; und diese Stückchen lassen sich zu Asche verbrennen. Ich streue die Asche in die Luft; und verloren ist für meinen Sinn der lezte Rest des Wirklichen, das

mich als ein Ganzes erfreuete. Ist aber deßwegen der unbekannte Grundstoff der Wirklichkeit verloren, der in mir das zusammen gesetzte Bild einer Blume erweckte? Kein möglicher Grund läßt sich finden, so etwas nur zu vermuthen. Ich kann einwirken auf das Veränderliche in meiner Vorstellung, und es verändert so weit meine Kraft nicht. Ich kann bilden und zerstören; aber schaffen und vernichten kann ich nicht. Der Begriff einer schaffenden oder hervor bringenden Kraft ist ein unauflöslicher Räthselbegriff. Aber der Begriff einer einwirkenden Kraft fällt in Eins mit dem Begriffe der Wirklichkeit und ist so gegründet wie dieser. Ich kann den Zustand der Natur verändern; es wohnt also eine einwirkende Kraft in mir. Der Eindruck der Natur verändert meinen Zustand; es giebt also auch außer mir einwirkende Kräfte.

Septimius.

Was doch eine einzige Unterscheidung thut! Nun hast du mir wiedergegeben, was ich sonst vielleicht mit dem Verstande, aber nie mit der Ueberzeugung hätte fahren lassen. Aber — hast du mir nicht zu viel gegeben? Wenn ich einwirkende Kräfte der Natur für wirklich erkenne, urtheile ich da nicht über die Erfahrung hinaus? Denn dem Naturbilde in meiner Vorstellung kann ich doch keine einwirkende Kraft beylegen!

Theophranor.

Urtheilſt du über die Erfahrung hinaus, wenn du annimmſt, daß etwas wirklich iſt außer dir?

Septimius.

Ich urtheile, daß etwas wirklich iſt außer mir, nur in ſo fern mich die Erfahrung leitet, und begreife zugleich, daß ich dieſes in ſich Wirkliche nicht beurtheilen kann.

Theophranor.

Und woher haſt du den Begriff von einwirkenden Naturkräften?

Septimius.

Eben aus dem Eindrucke, der meinen Zuſtand verändert.

Theophranor.

Alſo nur in der Beſchränkung, wie ich behaupten kann, daß etwas iſt, berechtigt mich mein Bewußtſeyn, einwirkende Naturkräfte anzuerkennen. Und ſo wenig ich den Grundſtoff des gefühlten Eindrucks beurtheilen kann, ſo wenig kann ich das Innere einer Naturkraft ergründen.

Septimius.

Alſo kann ich auch nicht wiſſen, ob Alles, was iſt, einem Geſetze der Einwirkung unterworfen iſt?

Theophranor.

Welche Urtheilsregel, welcher Natureindruck könnten dir solch eine Wissenschaft geben? Das Denkgesez der Ursache und Wirkung ist in seiner Allgemeinheit ein leerer Gedanke, nach welchem du das Wirkliche zusammen denkst, ohne den Begriff der Wirklichkeit zu erweitern. Wir sezen voraus, daß alle Naturbegebenheiten nach der Regel unsers Verstandes erfolgen, weil sie sich alle so denken lassen, und weil wir sonst keine einzige erklären könnten. Nehme ich aber bey meiner Naturerklärung den Begriff der Einwirkung zu Hülfe, so gehe ich aus der Verstandesregel hinaus, und habe keine Veranlassung mehr, sie als allgemein und nothwendig zu denken.

Septimius.

Ein Wesen, das wirken kann, ohne fremder Wirkung unterworfen zu seyn, wäre also kein unmögliches Wesen?

Theophranor.

Auf welchem menschlichen Wege willst du seine Unmöglichkeit darthun? Ich kann sogar ein Wesen denken, das auf gewisse Art fremder Einwirkung unterworfen, und doch auf andere Art von ihr unabhängig ist. Keine Gedankenregel, die sich bloß auf die Möglichkeit des Erklärens der Naturbegebenheiten bezieht, kann die Möglichkeit innerer Weltverhältnisse begrenzen. Denkbar

iſt es auch, daß die gleichförmige Folge der Naturbegebenheiten, die wir in die Regel der Urſache und Wirkung faſſen, durch eine Einwirkung des einen Grundſtoffes der Natur auf den andern beſtimmt wird. Aber was denkbar iſt, iſt darum noch nicht in ſich möglich, und noch weniger wirklich.

Septimius.

Jezt fehlt mir alſo nur noch Ein höchſter Verſtandesſaz; und die zwölf Kammern im Tempel der Wahrheit ſtehen mir offen.

Theophranor.

Das Denkgeſez der Urſache und Wirkung gilt eigentlich nur für die Folge der Dinge, in ſo fern jedes Naturbild vorüber ſchwindet in der Zeit. Ich kann ſagen: „jedes Ding hat ſeine Urſache,“ in ſo fern das Daſeyn eines Dinges in der Erſcheinungswelt immer nur eine Begebenheit iſt. Daß ich mir ein Ding auch dann noch als vorhanden denke, wenn es mir nicht mehr erſcheint, verdanke ich dem Denkgeſeze der Weſentlichkeit. Wie kommt es nun aber, daß ich mir mehrere Dinge zuſammen wie ein Ganzes denken kann? Weder der Begriff der Weſentlichkeit noch der Begriff der Urſache geben mir dazu Veranlaſſung.

Septimius.

Ich denke mir die Natur als ein Ganzes, und jeden Theil der Natur als untergeordnetes Ganzes.

Theophranor.

Aber wie kommst du zu dieser Vorstellungsart?

Septimius.

Vielleicht durch den lezten Verstandessaz, den du mir mittheilen wilst?

Theophranor.

Prüfe den Begriff eines Ganzen in der Wirklichkeit; und du wirst finden, er ist unstät. Dieser Baum ist ein Ganzes; jeder Zweig ist ein Ganzes; jedes Blatt ist ein Ganzes; jedes Saftröhrchen des Blattes ist ein Ganzes; und so jeder abgesonderter Theil, bis dein Sinn nichts mehr unterscheidet. Eben so ist dieser Baum ein Theil dieses Hains, dieser Hain ein Theil der Erde, die Erde ein Theil des Weltalls. Zwischen dem Elemente und dem Weltall schwebt der Begriff eines Ganzen immer in der Mitte, und kann weder das eine noch das andere erreichen. Was bedeutet er also? Alles, was ist, im Zusammenhange. Der Begriff des Zusammenhanges reicht weiter als der Begriff der Ursache und Wirkung. Das Erkennbare in der Zeit ist zugleich erkennbar im Raume. Im Raume denke ich mir das Vorüberschwindende als bleibend, so daß nicht nur in der Zeit eine Erscheinung aus der andern entsteht, sondern Alles, was im Raume ist, sich wechselseitig auf einander bezieht wie Theile zu einem Ganzen. Durch diesen Gedanken gewinne ich den Begriff der Natur.

Denn was iſt Natur anderes als die in ſich verbundene Summe alles deſſen, was im Raume iſt?

Septimius.

Und das Denkgeſez, nach welchem ich die Natur als ein ganzes ergreife, wie heißt es in Grundſazesform?

Theophranor.

Wie ichs ſchon ausgedruckt habe: Alles Wirkliche im Raume, das heißt, die ganze Natur, iſt ein in ſich verbundenes Ganzes. — Mit dieſem Grundſaze, der Alles, was menſchlich-erkennbar iſt, in ſich vereinigt, ſchließt ſich alle mögliche Wiſſenſchaft und Einſicht.

Septimius.

Alſo mit dem Umfange der Natur?

Theophranor.

Und was bedeutet die Natur für unſre Einſicht? Nicht den Grundſtoff der Dinge, der jenſeits unſrer Sinne liegt; nur die Summe der Naturbilder in unſrer Vorſtellung: nicht das in ſich zuſammen Vorhandene; nur das zuſammen Gedachte. Ob das Geiſtige, das Ueberſinnliche, alles dasjenige, was kein Sinn erreicht, in ſich verbunden iſt und ein Ganzes ausmacht, wiſſen wir nicht und werden es nie erfahren.

Septimius.

Wir ſind am Ende?

Theophranor.

Was wünschest du denn noch zu lernen?

Septimius.

Soll ichs sagen? Es kommt mir auf Ein Mahl vor, als hättest du meinen Verstand gedemüthigt, aber meine Vernunft nicht. Du hast mir zwölf Denkgesetze aufgestellt, über die ich nicht hinaus urtheilen kann, die in sich leere Regeln sind, die mir nicht einen einzigen Begriff von einem wirklichen Dinge geben. Wie aber? wenn nun aus dem Innern meines Bewußtseyns eine Nöthigung hervor ginge, gewissen Urtheilen über das, was kein Sinn erreicht, mehr zu trauen als andern?

Theophranor.

Dann würde diese Nöthigung ein Glaubensgrund seyn.

Septimius.

Ein Glaubensgrund? Also doch mehr als Einbildung? Und wer bestimmt mir die Grenze des vernünftigen Glaubens? Wirst du ihn eben so durch Vernunftgesetze beschränken können, wie du die Möglichkeit menschlicher Einsicht durch Verstandesgesetze beschränkt hast?

Theophranor.

Was der Verstand vermag, haben wir gesehen. Was die Vernunft verlangt, ist das nur Einsicht?

Septimius.

Verſtehe ich dich, Vater? Du legſt dem Verſtande ein Vermögen bey und der Vernunft ein Verlangen!

Theophranor.

Billigung und Mißbilligung, was iſt das?

Septimius.

Du führſt mich in ein ganz neues Feld! Billigung und Mißbilligung beziehen ſich auf Handlungen, nicht auf Einſicht und Glauben.

Theophranor.

Billigſt du den Irrthum?

Septimius.

Ich verſchmähe ihn wie ich nur etwas verſchmähen kann. Ich will und bedarf Wahrheit. Aber was thut das zu unſrer Sache?

Theophranor.

Wahrheit, wenn ſie gleich nichts weniger als Eins iſt mit Einſicht, hängt doch mit Einſicht zuſammen. Wer Wahrheit will, und denken kann, bedarf richtige Einſicht. Nur ein überzeugtes Gemüth iſt im Zuſtande der innern Genüge. Das Bedürfniß der innern Genüge erregt das Gefühl der Billigung, wo uns etwas genügt. Ueberzeugung und Billigung ſind Zuſtände, nach denen unſer Selbſt verlangt bey

allem Denken. Und da die Vernunft der lezte Grund alles Denkens iſt, ſo kann das Verlangen nach Ueberzeugung und Billigung ein Vernunftverlangen heißen.

Septimius.

Aber ich fragte dich, ob die Vernunft ihren Glauben eben ſo durch ſich ſelbſt beſchränke, wie der Verſtand ſeine Einſicht beſchränkt.

Theophranor.

Und ich antwortete durch die Gegenfrage: Ob das, was die Vernunft verlangt, nur Einſicht ſey. Der Verſtand billigt nichts und mißbilligt nichts. Er faßt alles Erkennbare in ſeine unwandelbare Regel. Die Vernunft aber verlangt, was ſie billigt. Und was billigt ſie?

Septimius.

Das Wahre.

Theophranor.

Nur das Wahre? Sagteſt du nicht, Billigung beziehe ſich auf Handlungen?

Septimius.

Woran denke ich? Das Gute zum Wahren! das iſt der Inhalt alles deſſen, was die Vernunft billigt.

Theophranor.

Du könnteſt auch, wenn von der Ausbildung des Menſchenſinnes im Bezuge auf Güte und Wahr-

heit die Rede iſt, das Spartaniſche Gebotb hinzu fügen: Das Schöne zum Guten! — Und worauf wird nun ein Vernunftglaube, der ſich über die Einſicht erhebt, ſich gründen?

Septimius.

Wie? Auf das Bedürfniß des Guten? Oder des Schönen?

Theophranor.

Auf das Grundbedürfniß unſers vernünftigen Selbſt, das Bedürfniß der Vereinigung des Guten, Wahren und Schönen in Einem Bewußtſeyn. Daß das Schöne, das die Vernunft mit dem Wahren und Guten vereinigen will, ein Nachbild der Weltharmonie in der Anſicht jedes einzelnen Naturbildes, alſo ganz etwas anderes als ein Sinnenſpiel iſt, darf ich einem Zöglinge der Attiſchen Schulen nicht erſt ſagen.

Septimius.

Es kann alſo vom Vernunftglauben unter uns nicht eher die Rede ſeyn, als bis wir wiſſen, wie das Wahre, Gute und Schöne ſich in Einem Bewußtſeyn vereinigen? —

Theophranor.

Unmöglich eher; und alſo auch nicht eher von einer Beſchränkung des Glaubens. Entdeckſt du nicht ferner ein Stufenverhältniß in der Billigung des Guten, Wahren und Schönen? Welches

von dieſen drey Heiligthümern des Bewußtſeyns achteſt du auf das Geboth deiner Vernunft am höchſten?

Septimius.

Das Gute. Selbſt das Wahre achte ich nur als ein Mittel zum Guten, und das Schöne als ein Verbindungsgefühl des Guten und Wahren.

Theophranor.

Vom Guten alſo laß uns fragen, wie es der Vernunft angehört! Vom Guten laß uns das Wahre vollendet ſehen! Denn alle und jede Wahrheit wird doch erſt zur Wahrheit in unſerm Bewußtſeyn. Daß alle Naturbegebenheiten von uns als Urſachen und Wirkungen gedacht werden müſſen, iſt nicht zuverläſſiger wahr, als daß ein Menſch, der ſein frey und ernſtlich gegebenes Wort halten kann und nicht hält, ein ſchlechter Menſch iſt. Wahrheit der Einſicht und Wahrheit des Rechts trennen ſich im Unterſchiede des Erkennens und Wollens, vereinigen ſich aber in der einen und einzigen Vernunft, die den Grund des vernünftigen Wollens enthält.

Septimius.

So enthielte denn der Grund des vernünftigen Wollens auch wohl eine ganz neue Beziehung auf alle und jede Wahrheit?

Theophranor.

Wenigſtens dürfen wir uns nicht rühmen, zum

Begriffe der vollendeten Wahrheit durchgedrungen zu seyn, ehe wir nicht die Tiefe unsers Selbst, die Vernunft, so sorgfältig wie den Verstand geprüft haben, um zu lernen, ob nicht aus der Vereinigung der möglichen Einsicht mit der Wahrheit des Rechts in Einem Bewußtseyn ein drittes Verhältniß unsers Selbst zu Allem, was ist, eine Wahrheit des Glaubens hervor geht. Dieses Verhältniß zu finden, müssen wir zuerst fragen: Was ist recht?

Septimius.

Aber wenn ich nun zur Genüge gelernt habe was recht ist; werde ich aus einer Regel menschlicher Handlungen Schlüsse ziehen können, die weiter als die Erfahrung reichen? Nur in dieser Erfahrungswelt lebe ich; nur in ihr kann ich thun, was recht ist.

Theophranor.

Gewiß nur in ihr?

Septimius.

Gewiß, so lange ich nichts als Mensch bin.

Theophranor.

Und was bist du als Mensch? Ist dein Bewußtseyn ein Ding der Erfahrung, das heißt, beurtheilbar nach der Regel der Körperlichkeit? Sollte die Uebersinnlichkeit unsers Selbst, durch die wir uns in unsrer Sinnenform als handelnde Wesen fühlen, keinen Bezug auf eine übersinnliche Welt enthalten können?

Septimius.

Eine übersinnliche Welt?

Theophranor.

Jezt kein Wort der Einleitung mehr. Die Bahn der Verstandesgeseze sind wir durchlaufen und haben den Endpunct aller menschlichen Einsicht erreicht. Wir können nicht anders denken als nach Denkgesezen, die höchsten und lezten aller möglichen Grundsäze sind. Diese Grundsäze sind aber nur Regeln zur Beurtheilung des Erkannten, ohne Bedeutung und Inhalt, wenn uns der erkennbare Gegenstand nicht auf einem andern Wege gegeben ist. Der Weg, auf welchem das Erkennbare dem Verstande zur Beurtheilung wirklich gegeben wird, sind die Sinne. Jenseits des Wirklichen im Sinnengefühle läßt sich noch wer weiß wie mancherley? Wirkliches *denken*, aber nichts mehr *erkennen*. Einsicht ist richtige Beurtheilung des Erkannten. Mit der Beurtheilung des Wirklichen im Sinnengefühle hat also alle menschliche Einsicht ein Ende.

Septimius.

Und also auch alles vernünftige Fragen nach Einsicht! So arm ist die Weisheit der Menschenvernunft, daß sie ihren Schülern, die durch dieses Denken Einsicht gewinnen möchten, statt der Antwort das todte Echo ihrer Fragen zurück giebt! Meine Skepsis war doch wenigstens reich an Zweifeln.

Theophranor.

Und mein Glaube iſt reich an unwiderleglicher Hoffnung, reich an Ausſicht der Vernunft, wo der Verſtand keine Einſicht mehr gewinnt, reich an Troſt in der Verwirrung der menſchlichen Dinge, reich an Freuden, die kein Zweifler verſteht, unter dem Sternenhimmel heiterer Sommernächte wie dieſe. In zehn Tagen, wenn du willſt, gehen wir aus den zwölf Kammern der Wahrheit ins Innere des Tempels.

Was iſt Wahrheit?

Eine populäre,
für
jedermann
verſtändliche Auflöſung,
nach
Grundſäzen der Vernunft
erläutert
von
Friedrich Bouterwek,
Profeſſor in Würzburg.

Zweiter Theil.

Leipzig, 1807.
im Verlage des typographiſchen Comtoirs.

Paullus Septimius,

oder

die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Nur ein Allesbezweifler kann beym erſten Funde eine Wiſſenſchaft für Gewinn achten, die den Umkreis aller menſchlichen Einſicht beſtimmt. Denn wer mit dem Opiate der Meinung, die ſich dem Menſchenſinne als Wahrheit anſchmeicheln will, genährt worden iſt, der wird ſich fühlen wie ein Gefangener bey Waſſer und Brot, wenn die Vernunft ihm zumuthet, glücklich zu ſeyn ohne den künſtlichen Reiz der Täuſchung. Sind nur die Großen und die Herren der Welt glücklich? Man ſagt, ſie ſeyen es weniger als die meiſten, denen nicht einmahl von der Möglichkeit träumt, Herren der Welt zu werden. Aber wo iſt der Große und Mächtige, der, ſo läſtig und unerfreulich ihm auch ſeine Macht und Größe waren, nicht einen unerſezlichen Verluſt erlitten zu haben glaubt, wenn ihn das Schickſal nöthigt, ſich ſeines Lebens im einfachen Privat-Stande zu freuen? Gegen einen Diocletian, der Purpur und Diadem freywillig ablegt und von ſeinen Kohlfeldern bey Salona ſeinen Freunden zuruft, jezt erſt fange er zu leben an,

werden Tausende sich beeinträchtigt fühlen, wenn sie Verzicht thun sollen auf Schimmer und Hoheit. Und so, wie es den Großen in sichtbaren Dingen geht, geht es in unsichtbaren den Philosophen. Wer einem speculirenden Kopfe, der eben durch seine Speculationen sich über das Volk erhoben zu haben meint, beweiset, daß er mit aller seiner Philosophie vom Reiche der Uebersinnlichkeit so wenig weiß als das Volk, dessen Lehrer er heißen möchte, thut ihm einen ungebethenen Dienst, und raubt ihm wirklich ein Glück, das ihm zum Bedürfnisse geworden war. Auch ist es gar ein anderes Ding, ob jemand freywillig oder gezwungen einem eiteln Vorrange entsagt. Eben der Diocletian, der seinen Zepter niederlegte, würde ihn sich schwerlich haben aus der Hand winden lassen. Wer nie den Purpur der Meinung trug, nur der wird sich gefallen im einfachen Privat-Stande des Glaubens. Wo ist aber der Mann, der auftreten und sagen könnte: „Ich bekannte mich nie zu einer Meinung“? Selbst der Allesbezweifler sträubt sich gegen eine Philosophie, die durch Beschränkung des Gebiethes der Wahrheit auch die Grenzen des Zweifels bestimmen will. Hat er ihr aber endlich gehuldigt, dann gehört er zu den Ersten, die sie als Wohlthäterinn verehren. Das Volk, das nie im Besitze erträumter Schätze der Wissenschaft gewesen ist, kann durch eine Lehre, die der Vernunft Glauben für Einsicht bietet, nichts verlieren.

Sein Erbtheil war immer nur Glaube. Der Philoſoph aber, der eingeſehen hat, daß da, wo alle menſchliche Wiſſenſchaft ein Ende nimmt, kein Grübler den vernünftigen Glauben mit irgend einem haltbaren Grunde beſtreiten kann, bewundert die Weisheit des Schickſals, das dem Volke den lezten Gewinn aller Speculation auf dem Wege des Naturgefühls und der vererbten Meinung ohne alle Bemühung des Verſtandes zuführte.

Septimius, der Belehrte, bedurfte nur einiger Stunden, um den Begriff des Vernunftglaubens ſich ſelbſt zu entwickeln; und ſo bald er ihn ſich entwickelt hatte, ſchämte er ſich faſt, den Verluſt ſeiner Skepſis zu bedauern, die, wie er ſagte, wenigſtens reich an Zweifeln war. Nur wie dieſer Glaube eine vereinigte Wirkung der wollenden mit der erkennenden Vernunft ſeyn könne, wie es der Oberprieſter angekündigt hatte, vermochte er nicht voraus zu entwickeln; und ungeduldig erwartete er die ſechste Nacht des Unterrichts.

Die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters.

Sechste Nacht.

Der heitere Blick, mit welchem der junge Römer ſeinen Lehrer begrüßte, bewies dieſem beſſer als ein widerhohltes Ja oder Nein es hätte thun können, daß die Wahrheit einen dankbaren Schüler gewonnen hatte.

Theophranor.

Bald werde ich dich nicht mehr Sohn nennen dürfen, lieber Eingeweihter.

Septimius.

Nicht mehr Sohn? Bin ich dir fremd geworden?

Theophranor.

Die geiſtige Verwandſchaft hat ihre Grade wie die körperliche, und mancher Jüngling könnte, dem Geiſte nach, Vater manches Greiſes ſeyn. Und ſo möchte ſichs auch wohl ein Mahl treffen, daß ein Greis und ein Jüngling einander Bruder nenneten. Hat die Wahrheit, zu der ich dich führe, ihre Herrſchaft in deinem Verſtande gegründet wie in dem meinen, ſo ſtehen wir beyde in gleicher Entfernung von dem Geiſte der Geiſter, und ſind Brüder.

Septimius.

Gütiger Vater! — Ich ſtehe noch ſehr weit hinter dir. Dein Troſt und deine Freude iſt eine Glaubensphiloſophie, die vor meiner Vernunft wie ein unkenntliches Schattenbild ſchwebt. Wenn ich es näher betrachten will, verſchwindet es.

Theophranor.

Vielleicht weil du einen falſchen Standpunct nimmſt, wenn du es näher betrachten willſt. Die Philoſophie der Einſicht wirft leicht ein falſches Licht auf die Wirkungen der reinen Geiſtigkeit.

Septimius.

Wirkungen der reinen Geiſtigkeit? Giebt es denn ſolche Wirkungen unter den Zuſtänden eines körperlich fühlenden Weſens?

Theophranor.

Wenn es keine giebt, ſo iſt Glaube und Täuſchung Eins.

Septimius.

Das iſts, was ich befürchte. Ich ſehe nicht ein, was Glaube, den du der Einſicht entgegen ſtellſt, anders ſeyn kann als Gefühl. Du haſt mich überzeugt, daß es unmöglich iſt, das Weſen einer überſinnlichen Welt durch Denken zu erkennen. Daraus folgt, daß jeder Gedankenkünſtler, der zum Beyſpiele beweiſen will, daß meine Seele

ſterblich, oder daß keine Gottheit wirklich iſt, als ein eitler Schwätzer abtreten muß, weil ſich ein ſolcher Beweis nur aus der Erkenntniß des Ueberſinnlichen führen läßt. Kann ich ihm dagegen beweiſen, daß in der Vernunft ſelbſt eine Nöthigung liegt, unter zwey möglichen Urtheilen dem einen Beyfall zu geben und das andere zu verwerfen, ſo begründe ich durch meinen Beweis eine Philoſophie des vernünftigen Glaubens. Aber, — ſo deutlich ich faſſe, wie Glaube und Einbildung im Begriffe verſchieden ſind, ſo dunkel wird es vor mir, wenn ich weiter frage: iſt denn beydes auch in der Wirklichkeit verſchieden? Ich billige die Wahrheit und verſchmähe den Irrthum; und daß dieſes Gefühl der Billigung und Mißbilligung kein Sinnengefühl iſt, kann ich nicht bezweifeln. Aber wenn Trieb und Wunſch auf meine Vernunft wirken, wie kann ich dann unterſcheiden, ob das, was ich für uneigennützigen Vernunftglauben halten möchte, nicht ein gar eigennütziger Gefühlsglaube iſt? Was man wünſcht, das glaubt man.

Theophranor.

Du nimmſt alſo doch im allgemeinen mit mir an, daß es Gefühle giebt, die durch Vernunft gewirkt werden?

Septimius.

Wie geſagt, wenn nur vom Wohlgefallen am Wahren die Rede iſt.

Theophranor.

Und wenn vom Wohlgefallen am Guten und Schönen die Rede iſt, was nimmſt du dann an?

Septimius.

Das Gefühl des Schönen, denk' ich, iſt ein Gefühl, daß die Phantaſie nach der Regel des Verſtandes bewirkt, wenn ſie das Zuſammentreffen mehrerer Wirkungen auf Einen Eindruck in ſanfter Annäherung findet. Das Wohlgefallen am Guten geht von dem Mitgefühle aus, das mich mein Glück in andern ſuchen und finden lehrt. Was hat aber die Vernunft, als Vernunft, als Urgrund der Wahrheit im Bewußtſeyn, je für ein anderes Gefühl gewirkt, als das Streben nach Wahrheit und das Wohlgefallen am Wahren?

Theophranor.

Gewiß nicht das Gefühl, das deinen Verſtand jezt beſtimmte, über den Begriff des Guten ſo leicht wegzugleiten.

Septimius.

Bin ich darüber weggeglitten?

Theophranor.

Du führteſt dieſen unerſchöpflichen Begriff ohne alle Vorrede auf das Mitgefühl zurück.

Septimius.

Bedurfte es einer Vorrede?

Theophranor.

Nach der Lehre unsrer Schulen nicht. Aber der Begriff des Guten bezieht sich doch zunächst auf Handlungen. Läßt deine Vernunft sich das Recht nehmen, Fühlen zu unterscheiden von Handeln?

Septimius.

Handlungen entspringen aus Gefühlen oder aus Grundsätzen, die nichts weiter sind als eine vernünftige Berichtigung der Gefühle. Hebt also der Unterschied zwischen Gefühl und Handlung meinen Satz auf, daß das Wohlgefallen am Guten sich auf das Mitgefühl gründe?

Theophranor.

Du lässest ihn denn doch gelten, diesen Unterschied?

Septimius.

Aber ich sehe nicht, was er für Bezug auf unsre großen Fragen hat.

Theophranor.

Sollte nicht aus ihm die Wahrheit hervor gehen, daß das Wohlgefallen am Guten ein Gefühl ist, das die Vernunft als unumschränkte Gesetzgeberinn im Bewußtseyn wirkt? Sollten wir nicht mit dieser Entdeckung einen Blick in die Wirkungen der reinen Geistigkeit thun, unser unbegreifliches Selbst zum ersten Mahle unabhängig von den Gesetzen der Körperlichkeit in den

Aeußerungen ſeiner Selbſtkraft erkennen, und ſo den Glauben an eine Geiſterwelt auf das unbezweifelbare Bewußtſeyn geiſtiger Kräfte gründen können?

Septimius.

Verſteh' ich dich? Wahrheiten von ſolchem Umfange willſt du herleiten aus einem Unterſchiede, auf den die Philoſophie faſt nie geachtet hat, aus dem Unterſchiede zwiſchen Gefühlen und Handlungen?

Theophranor.

Was die Philoſophie bisher gethan und nicht gethan hat, mögen ihre Geſchichtſchreiber unterſuchen. Unſer Lehrbuch iſt das Bewußtſeyn. Wie beſtimmſt du nach den Forderungen deines Bewußtſeyns den merkwürdigen Unterſchied, auf den die Philoſophie bisher faſt nie geachtet hat?

Septimius.

Gefühl iſt — wer kann ſagen, was? Jeder weiß es, während er ſeagt. Und Handlung — iſt Folge eines Triebes, alſo auch eines Gefühls. Wir ſtreben nach Genuß; und wenn dieſes Streben unſre Lebenskräfte nach einer gewiſſen Richtung beſtimmt, ſo bewegt ſich unſre Lebens-Maſchine, und dieſe Bewegung nennen wir eine Handlung.

Theophranor.

Iſt das wirklich eine Erklärung, die deinem

Bewußtseyn genügt, oder fällt dir nur sogleich keine bessere ein?

Septimius.

Welche hätte mir einfallen sollen?

Theophranor.

Frage bey dir selbst nach! Um zu handeln, mußt du doch vorher wollen? Oder nicht?

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Eine Bewegung meiner Lebens-Maschine durch äußere Kräfte ist keine Handlung.

Theophranor.

Um zu fühlen, mußt du auch vorher wollen? Mußt du sehen wollen, um zu sehen; hören wollen, um zu hören?

Septimius.

Wenn meine Sinne offen stehen, so wirkt der Eindruck der Natur freylich auf mich, auch wenn ich nicht will.

Theophranor.

Und wenn etwas auf dich wirkt, kannst du durch dein bloßes Wollen bestimmen, wie es auf dich wirken soll, ob schmerzhaft oder angenehm?

Septimius.

Auch das nicht.

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Weil — weil ich mich nicht selbst erfunden habe; weil ich meine Gefühlsart nehmen muß, wie sie mir von der Natur gegeben ist.

Theophranor.

Aber wenn du etwas thun, oder etwas, das du thun möchtest, unterlassen willst, bist du dir dabey keines Gefühls bewußt?

Septimius.

Oft nur zu vieler Gefühle, wenn meine Wünsche etwas anderes wollen als meine Vernunft.

Theophranor.

Also deine Wünsche wollen, wie du sagst, oder deine Vernunft will. Laß uns jezt die Frage, ob der Wille frey ist, oder nicht, ganz dahin gestellt seyn lassen. Genug, du kannst wollen; und der Ausdruck: „deine Wünsche wollen,“ und: „deine Vernunft will,“ ist doch wohl nur eine Sprachformel. Oder bist du es nicht, der entweder nach den Forderungen des Gefühls oder nach einer Regel der Vernunft etwas will?

Septimius.

Ich bin es, der will. Die Kraft des Wollens ist mein. Aber diese Kraft wird bestimmt durch Gefühle oder durch Grundsäze.

Theophranor.

Der Bestimmungsgrund der Kraft des Wol-

lens iſt alſo etwas von dieſer Kraft ſelbſt Verſchiedenes. Oder fühlſt du, was du fühlen willſt? Denkſt du, was du denken willſt?

Septimius.

Ich muß mein Gefühl nehmen, wie es kommt, und den Göttern danken, wenn es nicht den Meiſter über meine Vernunft ſpielt.

Theophranor.

Alſo noch ein Mahl! Du willſt, entweder, was das Gefühl, oder, was die Vernunft verlangt. Die Willenskraft, die auf eine oder andere Art beſtimmt wird, und der jedesmalige Beſtimmungsgrund dieſer Kraft ſind alſo nicht einerley. Oder unterſcheideſt du nicht unwiderſprechlich in deinem Bewußtſeyn deine Kraft, zu handeln, von der Regel, nach der du handelſt, und von dem Gefühle, das dich veranlaßt, zu handeln?

Septimius.

Du willſt ſagen: Die Kraft des Wollens iſt einzig und einfach in meinem Bewußtſeyn; aber der Beſtimmungsgründe dieſer Kraft ſind mancherley, ſie mögen nun Gefühle oder Grundſätze ſeyn. Hab' ich dich verſtanden?

Theophranor.

Als ob du mein Lehrer geworden wäreſt. Daß eine Handlung ſich von einer mechaniſchen Bewegung dadurch unterſcheidet, daß jene von meinem

meinem Willen, einer innern Kraft meines Selbſt, nicht aber von äußern Kräften ausgeht, waren wir darüber nicht auch eins?

Septimius.

Ich habe nie etwas dagegen geſagt.

Theophranor.

So haſt du dir ſelbſt bewieſen, daß Handlungen weſentlich und uranfänglich nicht aus Gefühlen oder Grundſäzen, ſondern aus der Willenskraft entſpringen, die bald durch Gefühle, bald durch Grundſäze beſtimmt wird.

Septimius.

Wie? was ſoll ich mir ſelbſt bewieſen haben? Halte es mir zu Gute, wenn ich in allen dieſen Unterſcheidungen nichts als ein künſtliches Spiel des Wizes entdecke. Das Daſeyn der Willenskraft liegt außer Streit. Aber dieſe Kraft iſt ein Trieb, oder vielmehr eine Aeußerung des Triebes, der uns, wir wiſſen nicht wie, beſtimmt, ſo viel Genuß zu ſuchen als wir möglicher Weiſe auffinden können. Um zu genießen, ſtreben wir; durch Streben wollen und handeln wir. Alle Handlungen geben alſo urſprünglich aus vom Bedürfniſſe des Genuſſes, alſo vom Gefühle aller Gefühle.

Theophranor.

Unſtreitig, wenn Trieb und Wille Eins ſind.

Septimius.

Oder auch, wenn, wie ich lieber ſagen möch-

te, der Wille eine bestimmte Aeußerung des Triebes ist, der uns nöthigt, Genuß zu suchen.

Theophranor.

Und weder das Eine noch das Andere lehrt mich mein Bewußtseyn.

Septimius.

Wie?

Theophranor.

Du siehst mich an, als ob ich eine Ungereimtheit ausgesprochen hätte. Mir ging es fast eben so mit mir selbst, als ich zum ersten Mahle mir die Frage vorlegte: ob nicht vielleicht alle Systeme unsrer Sittenlehrer, die auf den Begriff eines Grundtriebes sich stützen, eine Verkehrung der menschlichen Natur enthielten. Giebt es denn einen Grundtrieb? Geht der Trieb dem Bedürfnisse voran, oder das Bedürfniß dem Triebe? Ist nicht die Kraft des Wollens ganz etwas anderes als ein Trieb? Ist sie nicht vielleicht das Einzig-Wesentliche unsers Selbst, das wir von Allem, was außer uns ist, unterscheiden? Ist nicht Trieb vielleicht etwas Zufälliges, unserm Selbst Unwesentliches, und nur durch die irdische Beschränkung der Geistigkeit wie eine vorüber gehende Erscheinung möglich?

Septimius.

Du führst mich in eine neue Welt. Ich muß hören und schweigen.

Theophranor.

Laß uns annehmen, wir wüßten vom Weſen der menſchlichen Handlungen noch gar nichts, und die Lehre von einem Grundtriebe der menſchlichen Natur wäre noch nicht erfunden. Wir fangen alſo mit der Frage an: Wie kommt unſer Verſtand zu den Begriffen von Wollen und Handeln? Wie ſchließen ſich dieſe Begriffe an unſre Prüfung der Vernunft? — Unſre Prüfung der Vernunft betrachtete den Menſchen bisher nur als ein erkennendes Weſen, und fand den Endpunct alles Erkennens in dem Bewußtſeyn, das Eindrücke von außen empfängt. In eben dem Bewußtſeyn aber, in dem ich mein Selbſt von allen empfangenen Eindrücken unterſcheide, verwechſele ich Erkenntniß nicht mit Genuß, und Genuß nicht mit Handlung. Oder biſt du dir deiner nicht als eines erkennenden, genießenden und handelnden Weſens bewußt?

Septimius.

Ohne Widerrede. Aber — ſind die drey Zuſtände, die ich unterſcheide, nicht weſentlich Ein Zuſtand, der — Doch ich will dich ausſhören.

Theophranor.

Wie unterſcheideſt du in deinem Bewußtſeyn Genuß von Erkenntniß?

Septimius.

Alle Erkenntniß bezieht ſich auf Gefühle,

und alle Gefühle beziehen ſich auf Freude oder auf Schmerz. Ich kann mir denken, daß ich den Eindruck der Körperwelt fühlte, ohne dabey Freude oder Schmerz zu fühlen. So wie aber in meiner wirklichen Lebensform ein Eindruck zum Bewußtſeyn gelangt, iſt er mehr oder minder angenehm oder unangenehm.

Theophranor.

Und wenn Schmerz und Freude einander die Wage halten, oder wenn die Gewohnheit einem Eindrucke allen Reiz entzogen hat, was iſt dir dann der Eindruck?

Septimius.

Gleichgültig. Der Anblick meiner Hand, ſo wie ſie mir jezt ins Auge fällt, macht mir weder Freude noch Schmerz; und doch ſehe ich meine Hand. Aber ich darf nur an den Nuzen der Hand denken, oder an die Gefahr, ſie zu verlieren, und ihr Anblick iſt mir nicht mehr gleichgültig.

Theophranor.

Er iſt es alſo doch in gewiſſen Fällen; und da uns ein Eindruck angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig ſeyn kann, ſo iſt Genießen und Leiden ganz etwas anderes als Erkennen. Nicht wahr?

Septimius.

Sehr wahr. Aber was folgerſt du daraus?

Theophranor.

Daß der Zuſtand des Erkennens mit dem Zuſtande des Genießens oder Leidens, der Zeit nach, zuſammen fallen kann; daß aber die Empfänglichkeit für Freude und Schmerz von der Empfänglichkeit für Eindrücke überhaupt im Zuſtande der menſchlichen Beſchränkung verſchieden iſt.

Septimius.

Im Zuſtande der menſchlichen Beſchränkung? Worauf gründeſt du dieſen Zuſaz?

Theophranor.

Auf den Gedanken, daß es, nach unſerm Begriffe der Möglichkeit, gar wohl einen Zuſtand, vielleicht für uns in einem reinern Daſeyn, geben kann, wo jede Einwirkung eines andern Weſens auf unſer Weſen Genuß gewährt. Davon in einer künftigen Nacht. Merkwürdig genug iſt es bis dahin, daß Erkenntniß und Genuß ſich vereinigen in einer Grundbeſtimmung unſers Selbſt, die wir Empfänglichkeit nennen. Aber wenn wir uns des dritten Zuſtandes unſers Selbſt, des Handelns, bewußt ſind; vermögen wir auch dieſen zurück zu führen auf das Bewußtſeyn der Empfänglichkeit?

Septimius.

Wie? — Jezt erſt komme ich auf einen Gedanken, zu dem du mich vermuthlich führen willſt.

Theophranor.

Auf welchen?

Septimius.

Ich mag dich nicht aufhalten. Aber — Handlungen gehen aus von dem Willen; und Wollen iſt ganz etwas anderes als Fühlen; und Triebe ſind doch Gefühle. Wille und Trieb könnten alſo doch wohl zweyerley ſeyn! Du lächelſt?

Theophranor.

Laß uns unſern ruhigen Schritt fortgehen! Im Zuſtande des Erkennens und Genießens verhält ſich unſer Selbſt leidend. Wie verhält es ſich im Zuſtande des Handelns?

Septimius.

Strebend, wirkend, wollend.

Theophranor.

Genießen und nach Genuß ſtreben, iſt das einerley?

Septimius.

Wenn das wäre! Dann kenneten wir keine andere Menſchen als glückliche Menſchen.

Theophranor.

Wenn du glücklich biſt, willſt du dann glücklich ſeyn?

Septimius.

Wie ſoll ich das verſtehen?

Theophranor.

Wenn du haſt, was du wünſcheſt, wünſcheſt du dann noch, es zu haben?

Septimius.

Ich wünſche, es zu behalten.

Theophranor.

Wenn alle Menſchen glücklich wären, würde ein Menſch wünſchen, glücklich zu ſeyn?

Septimius.

Alle würden wünſchen, glücklich zu bleiben.

Theophranor.

Aber wenn nun niemand unter dieſen Glücklichen einen Begriff hätte von der Möglichkeit, ein Gut zu verlieren, in deſſen Beſize er glücklich iſt; was würden dann alle Glückliche noch wünſchen?

Septimius.

Gar nichts; voraus geſezt, daß ſie ganz nach ihrem Wunſche glücklich wären.

Theophranor.

Wir wünſchen alſo nur, wenn uns etwas fehlt?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Wir wollen alſo nur glücklich werden, wenn wir unglücklich ſind?

Septimius.

Wohl. Aber unſer Streben nach Glück iſt unendlich.

Theophranor.

Warum es das iſt, davon nachher. Jezt kommt es uns nur auf die Entdeckung an, ob der Schmerz der Freude voran geht, oder nicht. Wir ſtreben, glücklich zu werden. Sezt aber nicht dieſes Streben ein Bedürfen voraus, und dieſes Bedürfen einen Zuſtand, in dem uns nicht wohl iſt?

Septimius.

Vom Bedürfniſſe geht jeder Trieb aus.

Theophranor.

Septimius! Haſt du den ganzen Sinn dieſer Worte mitgedacht?

Septimius.

Welchen Sinn? Ich denke, ich habe nichts geſagt, was einen geheimen Sinn haben könnte.

Theophranor.

Wenn das Bedürfniß dem Triebe voran geht, nicht aber der Trieb dem Bedürfniſſe, ſo würden wir gar keine Triebe fühlen, wenn wir nicht Mangel fühlten. Mangel iſt Schmerz, und im einfachen Bewußtſeyn unſers Selbſt iſt kein Schmerz. Der Trieb, glücklich zu ſeyn, iſt alſo keine Grundkraft unſers Selbſt, die unmittelbar aus dem In-

nerſten des Bewußtſeyns hervor wirkt. Der vorgebliche Grundtrieb unſers Weſens iſt ein abgeleiteter Zuſtand, der Eindrücke, und zwar ſchmerzhafte Eindrücke voraus ſetzt.

Septimius.

— Iſt es möglich, daß unſre Willensprüfer ſo eine einfache Thatſache des Bewußtſeyns überſehen konnten? — Aber iſt dein überraſchender Schluß, den ich nicht widerlegen kann, auch gegen alle bedachtſame Angriffe gewoffnet? Wenn du mir beweiſeſt, daß der Trieb, glücklich zu ſeyn, nur ein abgeleiteter Zuſtand, und keine Grundkraft meines Weſens iſt, ſo bin ich mir doch nicht minder bewußt, daß ich mich im Zuſtande des Strebens nicht leidend verhalte. Es wirkt eine Kraft aus mir, nicht auf mich, wenn ich mich anſtrenge, meinen Zuſtand zu verbeſſern. Was wäre denn das? Wie erklärſt du dieſes Arbeiten und Streben eines bedürfenden Weſens?

Theophranor.

Aus der unbezweifelbaren Grundkraft meines Selbſt, die durch das Bedürfniß zur Wirkſamkeit gereizt wird.

Septimius.

Alſo durch eine Grundkraft! Und dieſe nennt ſich?

Theophranor.

Mit einem bekannten Worte, über deſſen Be-

deutung wir uns ſchon vereinigt haben und bey dem der Geringſte im Volke leicht etwas Richtigeres denken mag als unſre Sittenlehrer, die über Grundtriebe philoſophiren, — Willenskraft oder Wille.

Septimius.

Dahin kommen wir alſo zurück. Aber nun erlaube mir auch weiter zu fragen: Sind die mancherley Wörter: Wollen, Wünſchen, Streben, Bedürfen, Verlangen, nicht weſentlich gleich bedeutend und nur zuweilen in abweichender Beziehung verſchieden?

Theophranor.

Darauf laß dir von den Grammatikern Antwort geben, wenn dir daran gelegen iſt! Wähle, welches Wort du für das ſchicklichſte hältſt, zur Bezeichnung der Willenskraft! Nur verwechsle nicht aus dem grammatiſchen Grunde, weil Wünſchen und Wollen oft im Sprachgebrauche verwechſelt werden, deine Wünſche mit deinem Willen!

Septimius.

Und was ſoll mich bewegen, Wünſchen und Wollen für zweyerley zu halten? Was ſoll ich mir denken bey deiner Unterſcheidung?

Theophranor.

Was die Willenskraft iſt in der allgemeinen Ordnung der Kräfte, — wenn wir das wüßten, dann könnten wir die Natur der Geiſter erken-

nen. Aber was die Willenskraft in meinem Bewußtseyn iſt, das lerne ich, ſo oft ich mich anſtrenge, etwas zu thun oder zu unterlaſſen. Wille iſt nichts anderes als die Kraft der Anſtrengung, die unergründliche, unbezweifelbare, von allen Trieben, Neigungen und Bedürfniſſen unterſchiedene Selbſtkraft in meinem Bewußtſeyn; die einzige Seelenkraft.

Septimius.

Lieber Vater, muß ich nicht erſt etwas wünſchen, eh' ich mich anſtrenge, etwas zu thun?

Theophranor.

Ohne allen Zweifel, wenn mein Wille im Dienſte eines Wunſches arbeiten ſoll. Aber eben darin liegt der Unterſchied zwiſchen Wunſch und Wille. Der Wunſch geht von einem Gefühle des Mangels aus und hat ein beſtimmtes Ziel der Befriedigung. Der Wille geht von gar keinem Gefühle aus und hat gar kein beſtimmtes Ziel. Soll ich mich anſtrengen, ſo muß es ein Gefühl oder ein Grundſaz ſeyn, der die Aeußerung meiner Willenskraft veranlaßt. Aber wareſt du nie läſſig, dich zu bemühen um das, was du wünſchteſt?

Septimius.

Sonderbar, wie das einfältige Menſchengefühl deinen Unterſcheidungen das Wort ſpricht!

Theophranor.

Hatte ich alſo unrecht, zu fragen: ob nicht

vielleicht alle Syſteme unſrer Sitten- und Willenslehrer, die ſich auf den Begriff eines Grundtriebes ſtüzen, eine Verkehrung der menſchlichen Natur enthielten? Anſtrengung, Bemühung, das iſt das Merkmahl einer Wirkung der Willenskraft im Bewußtſeyn. Etwas wünſchen, und ſich bemühen, zu erhalten, was man wünſcht, iſt ſo ſehr zweyerley, daß es uns nie einfällt, mit uns ſelbſt zu hadern, wenn nicht geſchieht, was wir wünſchen, ſo bald wir uns ſagen können, wir haben das Unſre gethan. Aber wenn wir uns dies nicht ſagen können, dann erſt haben wir es mit uns ſelbſt zu thun, im Bewußtſeyn unſrer Selbſtkraft. Der Wille iſt in uns; der Wunſch iſt nur unſer.

Septimus.

So läßt ſich wohl gar aus eben dieſer Unterſcheidung des Wünſchens und Wollens beweiſen, daß auch Willensfreyheit in unbedingtem Sinne nicht unmöglich iſt?

Theophranor.

Wir wollen ſehen. Unſre Prüfung des Bewußtſeyns muß keinen Schritt von ſolcher Bedeutung thun, ohne ſich zu verſichern, daß es hinter uns hell iſt. Die Willenskraft oder die Kraft der Anſtrengung im Bewußtſeyn, ſagte ich, iſt die einzige Seelenkraft. Alle ſo genannte erkennende Seelenkräfte: Gedächtniß, Phantaſie und Verſtand, ſind bloß erkennbare Zuſtände unſrer

geiſtigen Empfänglichkeit. Wir fühlen, daß unſre Phantaſie arbeitet, wie wir fühlen, daß uns das Herz ſchlägt. Der Strom unſrer Gedanken rollt vor dem Bewußtſeyn hin wie der Strom des Blutes durch unſre Adern. Aber wir wollen; und aus dem leidenden Zuſtande des Erkennens wird ein thätiger Zuſtand der Aufmerkſamkeit. Wir wollen; und unſre Gedanken fließen raſcher, oder verweilen länger vor dem Bewußtſeyn. Der Wille kann alſo wirken auf unſre Vorſtellungen, indem er ſie ſchwächt oder belebt, und beydes, indem wir mit einer uns unbegreiflichen Selbſtkraft uns anſtrengen. Wie nun, mein Sohn, wenn du dir einer Leidenſchaft, eines ungeſtümen Wunſches, eines Triebes bewußt biſt, treibſt du dann deine Vorſtellungen oder fühlſt du dich vielmehr von ihnen getrieben, gezogen, fortgeriſſen und oft überwältigt?

Septimius.

Meine Vernunft wird zuweilen überwältigt von Leidenſchaften und ungeſtümen Wünſchen.

Theophraner.

Deine Vernunft? Nicht du? — Du alſo, im Bewußtſeyn deiner Willenskraft läßt dich wohl einmahl gern von ihnen überwältigen?

Septimius.

Leider! wenn ich thöricht genug bin.

Theophranor.

Deine Vernunft und deine Willenskraft ſind alſo nicht Eins und Daſſelbe. Oder ſtrengt deine Vernunft, als Vernunft, ſich an?

Septimius.

Ich ſtrenge mich an, nach den Forderungen meiner Vernunft.

Theophranor.

Und der Trieb, der dich veranlaßt, etwas zu thun, wirkt er auf dich in deinem Bewußtſeyn, oder bewirkſt du ihn durch deine Willenskraft?

Septimius.

Der Trieb treibt mich, wirkt alſo auf mich.

Theophranor.

Alſo iſt auch der Trieb, der deinen Willen in's Spiel zieht, wenn du dich bemüheſt, einen Wunſch zu befriedigen, nicht Eins und Daſſelbe mit dem Willen?

Septimius.

Gewiß nicht, wenn Wille Kraft der Anſtrengung iſt.

Theophranor.

Wie verhalten ſich denn aber Trieb und Wille zu einander?

Septimius.

Das iſt's, was ich nicht begreife. Du haſt meine ganze Willensphiloſophie umgekehrt.

Theophranor.

Das hätte ich nicht nöthig gehabt, wenn unſre Willensphiloſophen, deren Meinungen dich irre machten, nicht die Wahrheit umgekehrt hätten. Statt den Willen als Grundkraft unſers Weſens anzuerkennen, dachten ſie in unſer Weſen einen Grundtrieb hinein, und ſahen, nach dieſer Vorausſetzung, in dem Willen nichts weiter als eine Wirkung oder Aeußerung ihres Grundtriebes.

Septimius.

Aber wie vereinigſt du denn Trieb und Willen?

Theophranor.

Wie ich beydes in mir mit der Vernunft vereinigt finde, ſo oft ich mit Beſonnenheit etwas will und wünſche. Ich bin mir meiner ſelbſt bewußt als eines erkennenden, genießenden und wollenden Weſens. Ich erkenne nicht immer; ich genieße nicht immer; ich will nicht immer. Alle drey Zuſtände können abwechſeln; alle drey können aber auch zuſammen treffen in einem Augenblicke. Wie iſt mir in einem ſolchen Augenblicke? Ich fühle ein Bedürfniß einen Mangel. Woher kommt mir dieſes Bedürfniß, dieſer Mangel? Ich fühle Schmerz, ſo leiſe es auch ſeyn mag. Im einfachen Bewußtſeyn meines Selbſt iſt kein Schmerz. Wenn ich leiden ſoll, muß etwas auf mich wirken. Das Bedürfniß kommt mir alſo von außen, indem etwas unmittelbar durch den Sinneneindruck, oder mittelbar durch

das Spiel der Phantaſie, oder durch die Miſchung meiner Lebensſäfte ſchmerzhaft auf mich wirkt. Der Schmerz erregt in meinen Vorſtellungen und Gefühlen eine Unruhe, von der ich mich bewegt und wie durch eine äußere Kraft getrieben fühle. Wunderbar hat die Natur die Veranſtaltung getroffen, daß das Thier, und oft auch der Menſch, wenn er, wie das Kind die Bruſt ſeiner Mutter, das Ziel ſeiner Bedürfniſſe mit dem Bedürfen findet, mechaniſch das Mittel trifft, dieſe treibende Unruhe, die wir Trieb nennen, zu ſtillen. Wenn die Vernunft dieſes Mittel erkennt, ſo fängt der Trieb an, vernunftmäßig zu wirken; aber auch bey der vernunftmäßigen Wirkung des Triebes verhalte ich mich leidend. Das blinde Glück macht der hellſehenden Klugheit Plaz; die Klugheit lehrt mich auf manchen Genuß des Augenblicks Verzicht thun, um auf die Dauer deſto mehr zu genießen; aber auch der Klugheit folg' ich oft nur mechaniſch.

Septimius.

Und wo bleibt der Wille?

Theophranor.

Wo er bleiben wird, ſo lange unſer geiſtiges Weſen bleibt, im Innern unſers Bewußtſeyns. Der Wille in ſeiner Urſprünglichkeit, unabhängig von Trieb und Vernunft, wirkt oder wirkt nicht, bald nach den Anforderungen des Triebes, bald nach den Vorſchriften der Vernunft. Er wirkt,

wenn

wenn ich mich nicht mehr treiben laſſe, ſondern mich anſtrenge, zu thun, was die Vernunft als Dollmetſcherinn des Triebes anräth oder ſelbſtmächtig gebiethet. Er kann wirken, wenn ich wähle.

Septimius.

Und was heißt Wählen?

Theophranor.

Ganz etwas anderes als Wollen. Ich will nicht immer, wenn ich wähle.

Septimius.

Ich könnte wählen gegen meinen Willen?

Theophranor.

Nicht gegen, aber ohne meinen Willen. Wille, ſagt man, iſt das Vermögen, zu wählen. Nach dieſer Erklärung wirkte alſo mein Wille, wenn ich zum Beyſpiele von einer Kraft zur Rechten, und von einer andern zur Linken gezogen werde, und mechaniſch dem Zuge nach der Seite folge, wo er am ſtärkſten iſt. Biſt du dir in ſolchen Fällen deiner Willenskraft bewußt?

Septimius.

Nach deiner Lehre nicht. Aber du weißt, wie unſre Willenslehrer Wollen und Müſſen unterſcheiden. Ich muß, ſagen ſie, wenn eine äußere Kraft mich nöthigt; ich will, wenn die Nöthigung von mir ſelbſt ausgeht. Wenn ich von widerſtre-

chenden Neigungen oder von Neigung und Vernunft nach verſchiedenen Seiten gezogen werde, und entweder einer beſtimmenden Neigung oder der Vernunft folge; dann, ſagen unſre Philoſophen, will und wähle ich.

Theophranor.

Auch nach deiner Ueberzeugung?

Septimius.

Nach deiner Lehre wähle ich ohne zu wollen, wenn ich mich nicht anſtrenge während der Wahl; und das thue ich freylich nicht immer.

Theophranor.

Aber doch zuweilen? Zum Beyſpiele, wenn du einen Wunſch unterdrückſt, weil die Vernunft ſeine Befriedigung ein Unrecht nennt, ſtrengſt du dich dann nicht an, der Vernunft zu gehorchen?

Septimius.

Nicht immer ſo ſehr als ich ſollte.

Theophranor.

Wenn du alſo zwiſchen Recht und Unrecht wählſt, biſt du dir da deiner Willenskraft bewußt oder nicht?

Septimius.

Wenn ichs nicht bin, ſo weiß ich doch, daß ich es ſeyn ſollte.

Theophranor.

Und ich mit dir. Diejenige Wirkung der Wil-

lenskraft, durch die wir uns als wollende Weſen die höchſte innere Würde erwerben, die uns Natur und Schickſal weder geben noch nehmen können, bezieht ſich auf ein unerlaßliches Geſez des Bewußtſeyns. Um aber den Willen von ſeiner ehrwürdigen Seite ſchäzen zu lernen, iſt es nothwendig, ihn von dem Vermögen der Wahl zu unterſcheiden. Ich wähle, ſo oft ich aus dem Zuſtande des Schwankens zwiſchen mehrern Reizungen oder Grunzſäzen mich entſchieden nach der einen Seite neige. Gleichgültig iſt der Wille bey keiner Wahl; aber daß er nicht gleichgültig geweſen iſt, kündigt er oft erſt zu ſpät an, wenn wir uns Vorwürfe darüber machen, daß er nicht mitgewirkt hat. Dieſe Vorwürfe gehen aus dem Bewußtſeyn hervor, daß er immer hätte mitwirken können. Er hat aber nicht mitgewirkt, wenn wir den Ausſchlag der Wahl einem überwiegenden Gefühle oder einer ſiegenden Eingebung der Klugheit überlaſſen und uns leidend verhalten.

Septimius.

Darf ich deine Erläuterung ein Mahl kurz zuſammen faſſen, um zu ſehen, ob ich dich ganz verſtanden habe? Wille, ſagſt du, iſt die Kraft der Anſtrengung oder Selbſtbeſtimmung in unſerm Bewußtſeyn. Dieſe Kraft iſt kein Trieb: Ein Mahl, weil Triebe von einem Gefühle des Schmerzens, alſo von Eindrücken der Natur auf unſer Selbſt, ausgehen, der Wille aber die einzige be-

kannte Kraft unſers innigſten Selbſt iſt; zweytens, weil Triebe ein Ziel der Befriedigung haben, der Wille aber, als Wille, gar kein Ziel hat und auch nicht befriedigt werden kann, weil er nichts bedarf. Der Wille iſt alſo auch etwas anderes als das Vermögen der Wahl, weil ich mich gleich leidend verhalte, wenn ich auf einem Schiffe durch den Stoß einer Welle, oder im Zuſtande des Schwankens zwiſchen Gefühlen oder Einſichten von einem Gefühle oder einer Einſicht nach einer beſtimmten Richtung getrieben werde. Hab' ich deine Lehre gefaßt?

Theophranor.

Ohne den kleinſten Mißverſtand.

Septimius.

Und habe ich mich nicht geirrt, wenn ich in Allem, was du bis jezt geſagt haſt, eine Einleitung vermuthe, die Möglichkeit der unbedingten Freyheit des Willens zu beweiſen?

Theophranor.

Ich traue dir zu, daß du dieſen Beweis zum Theil ſelbſt führen wirſt.

Septimius.

Da traueſt du mir mehr zu als ich, ungeachtet deiner Einleitung, von dir ſelbſt erwarte.

Theophranor.

Und deßwegen verſicherteſt du dich noch ein

Mahl des ganzen Zusammenhanges der Lehre deines Bewußtseyns, die du meine Lehre nennst?

Septimius.

Ich läugne es nicht. — Wie viel du für einen Beweis der Willensfreyheit dadurch gewonnen hast, daß du keinen Grundtrieb als wirkende Kraft im Wesen der Geistigkeit anerkennst, sehe ich zum Theil ein. Aber —

Theophranor.

Nun?

Septimius.

Darf ich's sagen? Durch diese Einsicht werde ich nur in der Aufmerksamkeit erhalten, die ich noch nie einem Philosophen geschenkt habe, der mir Freyheit des Willens beweisen wollte. Denn ist die lezte Kraft, die aus uns wirkt, ein Trieb, und Wille nur eine bestimmte Wirkung dieses Triebes, so endigt sich alle Philosophie der Freyheit mit der Frage: ob Freyheit eines Triebes möglich und wirklich ist. Und ist Sinn in dieser Frage?

Theophranor.

Du bauest an meinem Gebäude. Wären wir uns wirklich eines Grundtriebes unsers Selbst bewußt, so müßten wir doch, ehe von Willensfreyheit die Rede seyn könnte, den Willen, oder die Kraft der Selbstbestimmung, als eine von jedem Triebe unterschiedene Kraft anerkennen. Denn

ein Trieb ist eine Nöthigung, die sich selbst nicht aufheben, also die Kraft des freyen Wollens, als eine Beschränkung der nöthigenden Kraft, unmöglich enthalten kann. Aber durch die Unterscheidung zwischen Trieb und Wille ist noch keineswegs die Freyheit des Willens, sondern nur die Möglichkeit einer vernünftigen Untersuchung über die Freyheit des Willens bewiesen. War es dieser Gedanke, der hinter deinem Aber versteckt lag?

Septimius.

Wie du dich in alle meine Gedanken hinein denkst!

Theophranor.

Wenn Wille die Kraft der Anstrengung und Selbstbestimmung in unserm Bewußtseyn ist, so folgt daraus noch nicht, daß die Wirkungen dieser Kraft nicht nach nothwendigen Gesezen erfolgen. Aber das folgt doch daraus, daß die Gesèze, die nach unsrer Voraussezung den Willen bestimmen könnten, nicht Wirkungen der Gesèze der äußern Natur seyn können.

Septimius.

Warum nicht?

Theophranor.

Unser ganzes Denken und Wissen beruht doch auf der Unterscheidung unsers Selbst von den Einwirkungen der Natur auf unser Selbst. Die

Natur denken wir uns als wirkend nach nothwendigen Gesezen. Wie erkennen wir aber die Wirklichkeit solcher Gesezе?

Septimius.

In ihren Einwirkungen auf uns.

Theophranor.

Und wie sind wir uns der Willenskraft bewußt?

Septimius.

Als einer Kraft in uns.

Theophranor.

Eine Kraft in uns ableiten von den Einwirkungen der Kräfte außer uns, was heißt das? —

Septimius.

Jezt verstehe ich dich. Alle Naturgesetze, die wir erkennen, sind Gesezе der Erscheinungswelt in unsrer Sinnenform. Kräfte der Natur erkenne ich nie, sondern nur Ordnung der Natur, die ich mir als Wirkung vereinigter Kräfte denke. Der Willenskraft aber bin ich mir bewußt als einer übersinnlichen Selbstkraft meines Wesens. Diese Selbstkraft eine Wirkung der Naturkräfte nennen, heißt also, mein übersinnliches Ich, das ich von Allem, was nicht Ich ist, unterscheide, in der Sinnenwelt zusammen sezen aus dem, was nicht Ich ist. — Ich mag nicht mehr davon reden.

Theophranor.

Aber es war doch nöthig, damit anzufangen. Denn darin besteht die Kunst mancher verkehrten Systeme, Wahrheiten, die sich von selbst verstehen und alle Philosophie erst möglich machen, zum Beschlusse als einen Anhang zu liefern. — Unsre Prüfung der Willensfreyheit geht also von der Wahrheit aus, daß die Selbstkraft unsers Bewußtseyns so gewiß, als wir selbst nicht etwas außer uns sind, nicht eine Wirkung der Erscheinungswelt ist, die wir als etwas außer uns erkennen. Nur dreyerley vernunftmäßige Angriffe gegen die unbedingte Freyheit des Willens sind möglich. Entweder muß man beweisen, daß Freyheit unverträglich ist mit den ewigen und übersinnlichen Gesetzen des Weltalls; oder daß die Selbstbeobachtung sie mit der realmäßigen Entstehung und Verkettung aller unsrer Gedanken und Gefühle nicht vereinigen kann; oder daß sie der Allmacht und Allweisheit eines Urhebers der Welt widerspricht. Denn mit den drey Begriffen: Welt, Geist und Gottheit, endigt sich alle mögliche Philosophie.

Septimius.

Und gegen die furchtbare Schlachtordnung des Inhalts dieser drey unerschütterlichen Begriffe willst du eine unbedingte, von den Gesetzen der Welt und dem Willen der Gottheit unabhängige Freyheit behaupten?

Theophranor.

Wenn wir die Geseze der Welt und den Willen der Gottheit ergründen könnten, dann stünde es freylich übel um unsre Philosophie der Freyheit.

Septimius.

Dann? Dann, sollt' ich denken, könnte man erst Vertrauen fassen zu einer solchen Philosophie.

Theophranor.

Sonderbar bleibt es, daß das einfache Bewußtseyn unsers Ich reicher an Wahrheit ist als alle Welt- und Geisterlehren.

Septimius.

Ich verstehe dich nicht mehr.

Theophranor.

Wenn ein endliches Wesen wirklich dahin gelangte, die Welt und die Gottheit zu ergründen, und gewönne die Ueberzeugung nicht dabey, daß seine Kenntniß auch möglicher Weise nicht mangelhaft seyn könne, was hätte es dann gewonnen? Solche Ueberzeugung aber ist bey der Beurtheilung äußerer Dinge unmöglich, so lange der Begriff der Möglichkeit bleibt. Durch diesen Begriff kann ich mir immer den Fall denken, daß mir, bey allem Umfange meiner Wissenschaft, eine Einsicht fehlt, die mich, wenn ich sie hätte, vielleicht nöthigen würde, meine ganze Wissenschaft aufzugeben. Keine Philosophie der Ein-

ficht kann daher den Zweifel ausschließen. Aber mein Ich ist mir unbezweifelbar, und die Wirkungen meines Ich, deren ich mir bewußt bin, sind unabhängig von aller Einsicht.

Septimius.

Aber, lieber Vater, bleibt denn bey der Beurtheilung der Wirkungen meines Ich nicht auch der Fall denkbar, daß ich mich selbst täusche?

Theophranor.

Daß du dich selbst täuschest in der Ueberzeugung von deinem Daseyn?

Septimius.

In der Ueberzeugung von den Wirkungen meines Daseyns.

Theophranor.

Die du, als aus dir selbst hervor gehende Wirkungen, unterscheidest von allen Einwirkungen der Natur auf dich?

Septimius.

— Ich kann nicht weiter. Laß mich erst deinen Beweis der Freyheit der Willenskraft hören, bey dem du vermuthlich auf alle Welt- und Geisterkunde Verzicht thun wirst.

Theophranor.

Wer nicht darauf Verzicht thut, dem werde ich nie beweisen können, was unbezweifelbar ist. An Eine Wahrheit muß ich dich noch erinnern,

ehe wir sehen, wie die Welt- und Geisterlehrer gegen ihr eignes Bewußtseyn philosophiren. Diese Wahrheit haben wir mitgebracht aus unsrer Prüfung des Verstandes, und sie lautete: „Alle unsre Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und „Nothwendigkeit sind Regelbegriffe des Verstandes, die das innere Wesen der Welt nicht betreffen.“ — Du siehst mich bedeutend an!

Septimius.

Weiter! weiter, lieber Vater!

Theophranor.

An die eben zurück gerufene Wahrheit schloß sich eine andere, die lautete: „Das in sich Wirkliche, das etwas außer mir und mehr ist als der „leere Begriff der Wirklichkeit, ist mir nur durch „seine Einwirkung auf mein Bewußtseyn erkennbar; das in sich Mögliche und in sich Nothwendige ist mir gar nicht erkennbar.“ — Erinnerst du dich, wie wir diese höchsten Grundsätze des Verstandes bewiesen?

Septimius.

So gut als ob du sie mir noch ein Mahl bewiesest.

Theophranor.

Wenn also das Wirkliche allein, und zwar in unserm Bewußtseyn, wahr ist als ein leerer Begriff, können dann die leeren Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit einen vernünf-

tigen Zweifel am Daseyn des Wirklichen veranlaſſen? Weil du dir als möglich denken kannſt, du wäreſt nicht und fühlteſt nicht, oder gar, es ſey nothwendig, daß du nicht wäreſt und nichts fühlteſt; kannſt du deßwegen an deinem Daseyn und an der Wirklichkeit deiner Gefühle zweifeln?

Septimius.

Du überhäufſt mich, Vater, mit zugeſtandenen Sätzen.

Theophranor.

Und du haſt vermuthlich ihre Anwendung auf die Willensfreyheit ſchon gefunden. Iſt unſer Wille wirklich frey? Darauf läßt ſich nicht aus Prämiſſen antworten. Unſer Bewußtſeyn muß hier ſelbſtmächtig bejahen oder verneinen, wie es unſer Daſeyn bejahet. Iſt Willensfreyheit möglich? Dieſe Frage hat, wenn die Wirklichkeit der Freyheit im Bewußtſeyn gegeben iſt, nicht mehr Sinn als die ähnliche: „Iſt mein Daſeyn möglich?“

Septimius.

Dies iſt doch nicht dein Beweis der Willensfreyheit?

Theophranor.

Er fängt damit an. Wenn du willſt oder nicht willſt, im Gefühle deiner Selbſtkraft dich anſtrengſt oder unterdrückſt, biſt du dir da einer Einwirkung äußerer Kräfte bewußt, aus denen deine Selbſtkraft hervor geht?

Septimius.

Ich bin mir bewußt, daß ich will.

Theophranor.

Aber du kannst doch den Fall als möglich denken, daß dein Wille vielleicht nur Wirkung einer fremden Kraft sey, die du nicht kennst!

Septimius.

Auf eine ähnliche Art, wie ich mir als möglich denken kann, daß ich nicht wäre und nichts fühlte. Sollte ich nicht so antworten?

Theophranor.

Antworte nach deiner Ueberzeugung!

Septimius.

Die hast du gefangen genommen.

Theophranor.

Wer vermag jemahls zu entdecken, wie es in der ewigen Ordnung der Wesen möglich ist, daß es Urkräfte geben kann, die eigenmächtig durch sich selbst wirken? Daß es aber möglich seyn muß, kann ich nicht bezweifeln, weil ich mir meines Willens bewußt bin. Sich seines Willens bewußt seyn, oder sich der Wirklichkeit einer Urkraft bewußt seyn, die nicht als Wirkung einer fremden Kraft gedacht werden kann, ist Eins und Dasselbe. Der Begriff der Freyheit liegt im Begriffe des Wollens.

Septimius.

Und der Lehrsaz, daß jede Begebenheit als Wirkung einer Ursache gedacht werden muß, wäre gar keine Einwendung gegen die Möglichkeit des Wollens in dieser unbedingten Bedeutung?

Theophranor.

Du bringst mir, was ich suchte. Der erste Einwurf, den man gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit aufzustellen pflegt, ist eben der Lehrsaz, daß Alles, was geschieht, seine Ursache habe. Nehmen wir diesen Saz im Sinne unsrer Weltlehrer, die über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Urkräfte aus Begriffen philosophiren, so ist Freyheit ein Unding. Aber wer hat den Weltlehrern Vollmacht gegeben, den Regelbegriff der Ursache, nach dem wir die regelmäßige Folge der Begebenheiten in der Erscheinungswelt beurtheilen, mit dem Begriffe einer Urkraft zu verwechseln, die aus dem Innern der Wesen wirkt? Jede wirkliche Begebenheit in der Sinnenwelt *denke* ich mir als Wirkung einer Ursache. Nie aber hat ein menschlicher Sinn Ursachen *erkannt*. Die gedachte Ursache in der Sinnenwelt denke ich mir als *hervor bringend*, und zwar so, daß eine *Begebenheit* die andere hervor bringt. Eine Begebenheit aber ist kein Ding, sondern eine Folge der Erscheinungen in unsrer Sinnenform; und daß ein Ding, seinem innern Daseyn nach, jemahls ein anderes

Ding, seinem innern Daseyn nach, hervor gebracht habe, kann ich mit keinem Beyspiele beweisen. Was nuzt mir also der Saz, daß jede Begebenheit ihre Ursache hat, zur Beurtheilung der innern Kräfte der Wesen? Es ist möglich, das heißt, denkbar, daß es eine Regel der innern Einwirkung unter den Wesen an sich giebt; diese Regel aber zu erkennen, dazu kann uns kein Aufmerken und kein Nachforschen behülflich seyn. Daß einer solchen Regel der innern Einwirkung alle Wesen unterworfen sind, folgt nicht aus der Gedankenregel, nach welcher wir alle Naturbegebenheiten erklären, und wird widerlegt durch das Bewußtseyn der Willenskraft in uns, die wir uns nicht willkührlich denken, sondern durch ihre Einwirkung auf die Reihe unsrer Vorstellungen anzuerkennen genöthigt sind. Im Bewußtseyn meiner Willenskraft finde ich den Begriff von einer Kraft oder Ursache überhaupt, den der Verstand nach seiner Regel als leeren Begriff aufstellt, zum ersten und einzigen Mahle bestätigt. In die Natur denke ich ihn nur hinein, und seze voraus, daß es Naturkräfte giebt, weil ich nur unter dieser Voraussezung Naturbegebenheiten erklären kann. Die voraus gesezten Naturkräfte denke ich mir als gebunden an eine nothwendige Regel, weil meine Gedankenregel nothwendig ist. Im Bewußtseyn der Willenskraft entdecke ich keine Nothwendigkeit, sondern Freyheit. Alle Naturkräfte denke ich mir als bedingte Kräfte. Der

Willenskraft allein bin ich mir bewußt als einer Urkraft.

Septimius.

Ich hätte voraus sehen können, wohin deine Erklärung des Begriffs der Ursache und Wirkung führen würde. — Die Möglichkeit der Freyheit läßt sich also nicht erklären?

Theophranor.

Erklären? Du weißt doch, was Erklären heißt?

Septimius.

Die Ursachen des Wirklichen bestimmen.

Theophranor.

Freyheit erklären wollen, hieße also die Ursachen dessen bestimmen wollen, das ich mir, so bald ich es denke, als wirkend ohne Ursachen denke.

Septimius.

Das hieße denn einen Widerspruch wollen.

Theophranor.

Ist eine frey wirkende Urkraft in uns wirklich, so kann die Philosophie nichts weiter als die Wirklichkeit dieser Urkraft vertheidigen gegen die Einwendungen des vernünftelnden Verstandes. Der Verstand würde uns nöthigen, das Bewußtseyn der Freyheit für eine Selbsttäuschung anzuerkennen, wenn er uns beweisen könnte, daß

Frey-

Freyheit den Grundlehren der Natur- und Vernunftwissenschaft widerspräche. Beweisen, daß solch ein Widerspruch sich nicht findet, das allein heißt die Möglichkeit der Freyheit, also für den Verstand, aber nicht mit Ansprüchen auf Kenntniß des in sich Möglichen beweisen. Sonach antworten wir den Weltlehrern, die uns aus dem innern Zusammenhange alles Wirklichen nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit ist möglich; denn eure Weltlehre ist eitel. So antworten wir ferner den Seelenlehrern, die uns aus dem bekannten und wirklich innern Zusammenhange unsrer Gefühle und Gedanken die Freyheit wegerklären wollen: Freyheit ist möglich; denn eure Seelenlehre ist falsch.

Septimius.

Das wäre also die zweyte Ordnung der Gegner, die du jezt angreifen willst. Welche Seelenlehre nennst du denn falsch?

Theophranor.

Diejenige, die das unglückliche Verdienst hat, den unbelehrten Menschenverstand am leichtesten zu verwirren. Was unser Verstand beurtheilen soll, das muß er sich vor aller Beurtheilung erst denken als vorhanden. So wie wir nun bey der Beurtheilung einer Naturerscheinung damit anfangen, daß wir die Erscheinung als ein Wesen sezen, so denkt sich ein Seelenlehrer das Bewußt-

seyn unsers Selbst zuerst als ein Wesen. Naturerscheinungen unterscheiden sich nach ihren Eigenschaften, und diese Eigenschaften beurtheilen wir nach dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Ganz als wäre die Rede von einer Naturerscheinung denkt sich der Seelenlehrer weiter die Seele als ein Wesen mit Eigenschaften, die er nach dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen beurtheilt. Nun werden in seiner Wissenschaft Gedächtniß, Phantasie, Verstand, Wiz u. s. w. zu Seelenkräften, so wie Schwere, Schnellkraft u. s. w. Naturkräfte sind. Die Wirkungen der Seelenkräfte heißen dann Vorstellungen. Alle Vorstellungen erfolgen nach Gesezen wie die Wirkungen der Naturkräfte. Entweder, sagt nun der Seelenlehrer zum Beschlusse, hat eine Vorstellung ihren Grund in einer vorher gehenden Vorstellung, oder sie geht aus von Trieben, die uns nöthigen, unser Glück zu begehren. Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte vollenden das erkennbare Wesen der Seele. Jene wirken nach erkennbaren Gesezen; diese vereinigen sich alle in dem unwiderstehlichen Grundtriebe, der in uns das Gefühl der Selbstliebe erregt. Freyheit, als ein Vermögen, unabhängig von den Gesezen der Vorstellungsfolge und dem Grundtriebe des Selbstgefühls, sich eigenmächtig zu bestimmen, ist also etwas Eingebildetes und in der menschlichen Seele nicht zu finden. — Was denkst du, mein Sohn, von dieser Lehre?

Septimius.

Ich möchte fürs erste wissen, wenn Erkenntnißkräfte und Begehrungskräfte das Wesen der Seele bestimmen, wo dann die Anstrengungskraft bleibt?

Theophranor.

Wenn alles menschliche Streben von einem Grundtriebe unsers Wesens ausgeht, dann ist Anstrengung nichts anderes als eine Wirkung des Grundtriebes. Wenn aber ein Grundtrieb als etwas Höchstes und Lezies in uns sich im Bewußtseyn nicht findet, die Anstrengungs- oder Willenskraft aber unbezweifelbar aus den Tiefen unsers Wesens wirkt, was wird dann aus dem wohlgeordneten Gebäude der Seelenlehrer?

Septimius.

Was aus Troja wurde, als Ulysses das Palladium aus dem Tempel Minervens entführt hatte.

Theophranor.

Aber bleibt nicht noch immer der Lehrsaz von den nothwendigen Gesezen der Vorstellungsfolge eine Schuzwehr der Freyheitsläugner? Ich kann nicht handeln, ohne vorher eine Vorstellung von meiner Handlung zu haben. Daß alle unsre Vorstellungen, Gefühle und Gedanken nach unwandelbaren Gesezen in der Zeit einander bestimmen, ist unläugbar. Dieselben Bewegungsgründe ver-

anlassen dieselben Handlungen. Wo bleibt denn da die Freyheit?

Septimius.

Du forderst den Feind in seinen eignen Mauern heraus. Aber ich befürchte, diese Mauern sind untergraben. Deine Erläuterung des Bewußtseyns bricht überall Lücken in die Wissenschaft der Seelenkunde.

Theophranor.

Wenn du dein Selbst beurtheilen willst, denkst du dich denn nicht als ein Wesen?

Septimius.

Aber ich erkenne mich nicht als ein Wesen.

Theophranor.

Was erkennst du denn?

Septimius.

Die Folge meiner Vorstellungen.

Theophranor.

Und wie kommst du zu Vorstellungen?

Septimius.

Die einwirkende Natur wirkt fort in der Sinnenform und nach der Gedankenregel, die ich erkenne in meinem Bewußtseyn.

Theophranor.

Wenn also deine Vorstellungen zwischen der

Außenwelt und deinem Bewußtseyn in der Mitte liegen, iſt es nicht denkbar, daß eine Kraft, die aus dir ſelbſt wirkt, auf die Folge deiner Vorſtellungen wirken kann, wenn gleich dieſe Folge ſelbſt durch die Einwirkung der Außenwelt und die Geſetze der menſchlichen Vorſtellungsart beſtimmt wird?

Septimius.

Noch ein Mahl, Vater! Es fährt mir wie ein Lichtſtrahl durch die Seele.

Theophranor.

So wirf denn, um den Tag der Wahrheit ganz zu ſehen, die ganze Decke der erſonnenen Wiſſenſchaft ab, die man uns für eine Seelenlehre anzunehmen überreden will. So gewiß unſer Ich etwas anderes iſt als die Erſcheinungen, aus denen wir eine Welt zuſammen denken, ſo gewiß ſind die ſo genannten Erkenntnißkräfte der Seele nichts als Beſtimmungen unſrer Empfänglichkeit. Von Eigenſchaften der Seele wiſſen wir nichts, wenn wir über die Urbegriffe von Empfänglichkeit und Kraft hinaus gehen. Nur einer einzigen Kraft unſers Selbſt ſind wir uns bewußt, der Anſtrengungskraft, durch die wir wollen. Dieſe Kraft, ihrem Weſen nach ein unauflösliches Räthſel, wirkt auf unſern Zuſtand von innen, wie die Natureindrücke von außen auf ihn wirken. Beſtimmt durch Geſetze, die man als eine Fortwirkung der Naturgeſetze anſehen kann,

folgen alle unsre Vorstellungen auf einander und aus einander. Wir können uns durch Wollen keine Vorstellung geben und keine nehmen. Aber Eins können wir doch, unsre Vorstellungen durch die Willenskraft schwächen oder beleben. Im Bewußtseyn, daß wir dieses können, offenbart sich die Freyheit oder Willkühr im Urgrunde unsers Wesens. Ein Gefühl absichtlich schwächen oder beleben, heißt handeln. Und das ist es, was der unverwirrte Menschenverstand meint, wenn er die große Wahrheit ausspricht: „Was ich fühlen werde, hängt von mir nicht ab, „wohl aber, was ich thun werde."

Septimus.

Darum hieltest du so fest auf den Unterschied zwischen Fühlen und Handeln! Wenn also der Wille Handlungen möglich machen soll, so muß die Vorstellung von dieser Handlung in meiner Vorstellungskraft schon gegeben seyn?

Theophranor.

Wenn mir die Vorstellung von dem, was ich wünsche oder soll, nicht vorher gegeben ist, so kann die Willenskraft möglicher Weise keine Vorstellung schwächen oder beleben; sie kann also nicht wirken; das heißt: ich kann nicht handeln. Hier ist der erste Punct, wo Freyheitsvertheidiger und Freyheitsläugner sich aus einem Irrthume in den andern verlieren, wenn sie dem Willen zumuthen, was er nicht leisten kann. Wir sind uns bewußt,

daß alle unſre Vorſtellungen nach unwandelbaren Geſetzen aus einander folgen. Wir ſind uns ferner bewußt, daß jede Handlung zunächſt ausgeht von der Vorſtellung, die wir von dieſer Handlung haben. Verſucht nun ein Freyheitsvertheidiger, ſeine Lehre dadurch zu retten, daß er behauptet, der Wille könne Vorſtellungen ſchaffen, die von ſelbſt anheben und nicht aus andern Vorſtellungen entſpringen, ſo widerlegt ihn ſein eignes Bewußtſeyn. Aber eben ſo widerlegt das Bewußtſeyn den Freyheitsläugner, der eine Handlung urſprünglich von einer bloßen Vorſtellung ableitet. Die Anſtrengungskraft macht die Vorſtellung zur Handlung, und dieſe Kraft iſt eine Urkraft der Ueberſinnlichkeit und frey von allen der Zeit nach ſinnlich beſtimmten Geſetzen der Vorſtellungsfolge.

Septimus.

Genau ausgedruckt, ſind alſo meine Handlungen nicht frey, wenn gleich mein Wille frey iſt?

Theophranor.

Verirre dich nicht, Lieber! Eine Handlung iſt frey, in ſo fern ſie Handlung, das heißt: vom Willen allein abhängig iſt. Eine Handlung iſt nicht frey, in ſo fern ſie zugleich als Vorſtellung aus einer vorher gehenden Vorſtellung entſpringt. Der Schmerz giebt mir Wünſche; die Vernunft Pflichten. Ich handle, wenn ich den Zug des

Triebes, das Ziel meiner Wünsche zu erreichen, durch Anstrengung stärke oder den Gesetzen der Klugheit unterwerfe. Ich handle, wenn ich einen Wunsch unterdrücke oder eine Neigung zum Guten absichtlich belebe, um zu thun, was ich soll. Wünschen und Sollen sind die Bestimmungsgründe des Wollens.

Septimius.

Bestimmungsgründe der Aeußerungen des Wissens, wenn ich dich verstehe, nicht des Willens selbst!

Theophranor.

Wäre der Wille Bestimmungsgründen unterworfen, so wäre Freyheit unmöglich. Aber der Wille bewährt eben dadurch seine Freyheit, daß er die Bestimmungsgründe des Wollens, das heißt: seine Aeußerungen, als bloße Vorstellungen wirken lassen kann, ohne sie zu Handlungen zu erhöhen. Deßwegen offenbart er sich dem Bewußtseyn am deutlichsten und zuverlässigsten, wenn mehrere Vorstellungen als Bestimmungsgründe mit einander streiten, das heißt: im Zustande des Wählens. Wenn die Wage zünglet, dann giebt der Wille, wenn er kann, den Ausschlag.

Septimius.

Wenn er kann? Ist er denn frey, wenn er nicht kann?

Theophranor.

Ist denn ein freyer Wille nothwendig auch ein allmächtiger Wille? Hier ist der zweyte Punct, bey welchem Freyheitsläugner und Freyheitsvertheidiger den rechten Weg verfehlen, indem sie dem Willen zu viel zumuthen. Das Triebwerk meiner Vorstellungen ist nicht das Werk meines Willens, und ihr schmerzhafter Einfluß auf den Zustand meines Bewußtseyns bestimmt die Lebhaftigkeit eines Triebes. Wenn also ein ungestümes Gefühl mich hinreißen will, zu thun, was ich nicht soll, und die Vernunft ihr Gesez dem Triebe entgegen stellt, so wirkt der freye Wille, indem ich mich bestrebe oder nicht bestrebe, das Gesez der Vernunft geltend zu machen. Bestrebe ich mich nun wirklich, werde aber dennoch fortgerissen vom Zuge des Gefühls; folgt daraus, daß mein Wille nicht frey war? Die Grenzen der Wirksamkeit einer Kraft sind doch nicht Eins und Dasselbe mit dem Wesen dieser Kraft. Oder ist keine Kraft in deinem Arme, weil eine Eiche, die du aus ihren Wurzeln reißen willst, sich nicht einmahl bewegt?

Septimius.

Aber wie bestimmst du die Grenzen der Wirksamkeit des Willens?

Theophranor.

Ich, ein körperlich-beschränktes und körperlich-erkennendes Wesen, sollte die Grenzen der Wirksamkeit einer übersinnlichen Kraft meines

Bewußtseyns bestimmen? Ist denn nicht das Wesen dieser Kraft unerforschlich? Ist nicht das Wesen der Naturkraft, die meine Gefühle treibt, eben so unerforschlich? Strebe, so viel du kannst, um das Deine zu thun! Ahnden wirst du dann, aber nie gewiß erfahren, wie viel du hättest thun können. Und hast du Unrecht gethan, so wird das Bewußtseyn, der siegenden Neigung entgegen gekämpft zu haben, dich beruhigen, aber nie zureichen, dich ganz mit dir selbst zu versöhnen.

Septimius.

Du rufst die tiefsten Gefühle auf, deine Lehre zu befestigen. Es liegt mir daran, frey zu seyn; und doch bin ich weniger glücklich, wenn ich frey bin, weil ich mir dann nicht einbilden darf, Selbstbestrafung sey ein bloßes Spiel verunreinigter Vorstellungen.

Theophranor.

Glücklich seyn, und seyn, was man seyn soll, welch ein verschiedener Zustand! Nicht wahr?

Septimius.

Sprichst du ernstlich?

Theophranor.

So ernstlich wie je in meinem Leben. Aber unsre Unterhaltung hat uns weit genug geführt für diese Nacht. Die Kraft deiner Geistigkeit hast du anerkannt. Du wirst auch die Würde deiner Geistigkeit anerkennen. Was ich dir zunächst mit-

zuhellen schuldig bin, ist noch eine Bemerkung über die Einwendungen gegen die Möglichkeit der Willensfreyheit im Verhältnisse zum Wesen der Gottheit. Ist dieser lezte Punct des Streits berichtigt, dann wollen wir sehen, wie die Vernunft durch ihr Gesez, das Pflichten von Wünschen trennt, den Glauben an eine bessere Welt begründet.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Siebente Nacht.

Ist es denn wirklich, wie die Schule der Freyheitsläugner behauptet, dem wollenden und bedürfenden Menschen gleichgültig, ob Freyheit oder ein Gesez der Nothwendigkeit in seinem Bewußtseyn regiert? Daß die Ordnung der Welt dieselbe bleibt, folglich alles Gute, das mit dieser Ordnung eins ist, nach wie vor erfolgen wird, auch wenn Willensfreyheit eine eingebildete und zur Welt nicht gehörige Kraft seyn sollte; wer wird das bezweifeln? Daß ein Mensch, der die unbeschränkte Selbstkraft seines Bewußtseyns anerkennt, ein sehr schlechter, und ein anderer, der für den Begriff der Freyheit in seinem Verstande den rechten Plaz nicht zu finden weiß, in seiner

Gesinnung ein sehr guter Mensch seyn kann; auch, das wird der Vertheidiger der Freyheit ohne Widerspruch und sogar als eine Bestätigung seiner Lehre einräumen. Denn so gewiß falsche Meinungen nur zu oft die Quelle der Sünden in unserm Herzen vergiften, so gewiß ist doch Meinung und Gesinnung nicht Eins; und wenn ein Mensch sich einbildet, er sey an allen Gliedern gefesselt, so liegt er darum noch nicht in Fesseln. Verdeutlichen oder verwirren kann der Verstand die Machtsprüche der Wahrheit, aber vernichten kann er sie nicht. Eine so leise Stimme, wie diejenige, in der das Gewissen beym gewöhnlichen Laufe des Lebens zu dem Fehlenden und Irrenden spricht, wird nicht mehr gehört, wenn die ganze Aufmerksamkeit unsers Selbst Begriffe zu sammeln und zu zerstreuen beschäftigt ist. Aber das Spiel des Verstandes dauert nicht unablässig. Die Stunde des Handelns kommt, und der philosophirende Freyheitsläugner von guter Gesinnung gehorcht dem Gesetze der Vernunft mit eben der unabhängigen Kraft, deren Wirklichkeit er eine Selbsttäuschung nennt. Ist also nur die Regel des Guten im menschlichen Bewußtseyn gewiß; die Kraft, ihr gehorsam oder ungehorsam zu seyn, unterliegt keiner nichtigen Meinung. Aber wenn ein Mensch nicht schlechter dadurch wird, daß er sich für ein vernünftiges Uhrwerk hält, wird er durch die Ueberzeugung, daß er ein selbstmächtiges und zur eignen Bestimmung sei-

nes Werths angewieſenes Weſen iſt, nicht beſſer? Erfreut er ſich ſeiner Beſonnenheit nicht erſt dann in ihrer ganzen Würde, wenn ihm auch ſein Verſtand ſagt: „Dein Wille iſt mehr als Täuſchung“? — Was auch die Schule der Freyheitsläugner darüber vernünfteln mag; nur der, wer aus dieſer Schule zum Glauben an Freyheit auf dem Wege der Einſicht zurück gekehrt iſt, kann darauf antworten. In ſich ſelbſt muß man es erfahren haben, um zu wiſſen, was es iſt, im vollen Bewußtſeyn des Spiels ſeiner Neigungen und Gedanken die Unabhängigkeit ſeines Selbſt anerkennen, und auch dann, wenn man thut, was man nicht ſollte, zu wiſſen, daß man das Gegentheil hätte thun können ohne den Zwang eines Gefühls oder Gedankens. Wenn der Glaube an Freyheit das Gute ſelbſt nicht wirkt, ſo macht er doch muthig zum Guten. Wer im Gefühle ſeines unbedingten Gehorſams dem Schickſale vertraut, iſt der ergebungsvolle Sclave eines guten, aber unumſchränkten Gebiethers. Wer im Gefühle ſeiner unbedingten Selbſtkraft dem Schickſale entgegen tritt und es fragt, ob er ſchuldig ſey, zu gehorchen; der allein kann zu ſich ſelbſt ſagen: „Ich bin der freye Mitbürger einer beſſern Welt, deren Ordnung nach dem Geſetze der Vernunft zu befördern von mir abhängt.“ — Der Freyheitsläugner muß, wenn er nicht auf eine feyerliche Art mit ſich ſelbſt zu ſpielen Luſt hat, über ſich ſelbſt lachen, ſo oft ihm ſein Ge-

wissen Vorwürfe macht, denn, was geschehen ist, ist geschehen. Aber für den, der an Freyheit glaubt, ist die Vergangenheit umsonst vergangen. Er weiß, daß die Kette der Ursachen und Wirkungen ihn nicht gebunden hat, und daß sein Unrecht ohne Ende ist, weil es ohne nothwendigen Anfang war. —

„War es möglich," sagte Septimius zu sich selbst, „daß ich einer Lehre, die mir eine Wahrheit meines Bewußtseyns ableugnete, mehr vertrauete als meinem Bewußtseyn? Kaum habe ich begriffen, daß Freyheit möglich ist; und in demselben Augenblicke erkenne ich unbezweifelt ihre Wirklichkeit an. So unterwirft also der klügelnde Verstand seinem Eigensinne das Wirkliche selbst, bis wir einsehen, wie es wirklich ist, und läßt mit seinen Angriffen gegen das Unerklärliche nicht nach, bis wir wenigstens erklären können, warum etwas unerklärlich ist. Welche Philosophie kann also diejenige seyn, die den unglücklichen Zwist zwischen der Wahrheit selbst und den Mitteln, der Wahrheit mächtig zu werden, auf immer beendigt? Nur die Eine, die Philosophie Theophranors, die alle Forschung über das Wesen der Welt dem Verstande entzieht, und auf dem Grunde und Boden ruht, der überall ist, wo ich bin."

Ein Gefühl der Beruhigung, das allen Fragen und Einwendungen einen andern Ton gab, brachte Septimius in die siebente Lehrstunde mit.

Er fand seinen Lehrer in der Dorischen Halle mit einem Buche in der Hand.

Septimius.

Du lieſeſt, Vater?

Theophranor.

Ich denke an das, was ich las. Es iſt der Euthyphron von Plato. Du kennſt ihn doch?

Septimius.

„Euthyphron oder von dem, was Pflicht iſt,“ das Buch sollte ich nicht kennen, und dich um Unterricht bitten?

Theophranor.

Was meinſt du? Sollte wohl dieſer Sokrates, mit dem uns Plato bekannt macht, einen ſolchen Begriff von Pflicht ſich erworben haben, daß er auch nicht, um dem Todesurtheile ungerechter Richter zu entfliehen, einen Vertrag brechen wollte, den er, wie er ſagte, mit den Geſetzen geſchloſſen hatte? — ſollte er ſich je dieſen Begriff von Pflicht erworben haben, wenn er von ſeiner Kindheit an unterrichtet wäre zu glauben, jede menſchliche Handlung ſey wie jede Naturbegebenheit ein Werk des Schickſals, und der Wunſch, glücklich zu ſeyn, der einzig-mögliche Beſtimmungsgrund des menſchlichen Willens?

Septimius.

Wir wiſſen nicht, wie Sokrates über Schickſal und Freyheit dachte.

Theophranor.

Aber wir wissen, daß er an eine allgütige Gottheit glaubte und lieber den Gifthecher trinken, als Unrecht thun wollte. Was hätte ihm denn sein Gott vorwerfen können, wenn er das Gegentheil gethan und es nach dem Laufe der Dinge nothwendig hätte thun müssen? Der ewige Beweis, daß er es hätte thun müssen, wäre gewesen, daß er es gethan hätte. — Du sinnst nach? — Ach! es ist eitle Kunst des Selbstbetrugs, die strengen Gebothe der Pflicht vor dem Verstande zu retten, wenn da, wo wir zu handeln glauben, das Schicksal aus uns und durch uns handelt. Auch der reinste Lohn eines guten Willens, das Gefühl, durch Rechthun dem Geiste der höchsten Güte zu gefallen, ist dann ein eitler Lohn. Denn ich hätte mir ja diesen Beyfall nicht erworben! — Was sollen wir aber denken von der Möglichkeit der Willensfreyheit, wenn wir sie mit dem Begriffe einer Gottheit unmöglich vereinigen können?

Septimius.

Darüber versprachst du mir Befriedigung.

Theophranor.

Befriedigung? Die findet die Vernunft nie, wo sie die Grenzen der Endlichkeit verläßt. Wie Freyheit möglich ist im Verhältnisse zur menschlichen Vorstellungskraft, das läßt sich einsehen. Aber daß Freyheit möglich ist im Verhältnisse zur unbe-

unbedingten Weisheit und Macht eines höchsten Geistes, muß ich glauben.

Septimius.

Weiter bringst du mich nicht?

Theophranor.

Ob der Glaube an einen höchsten Geist gegründet oder ungegründet ist, lassen wir jezt noch unentschieden. Wenn ich aber an einen höchsten Geist zu glauben durch die Vernunft bestimmt werde, so weiß ich durch die Kenntniß meiner unwandelbaren Verstandesregel, die ich nur in Beziehung auf das Vergängliche, Zufällige und in sich selbst Nichtige gebrauchen kann, daß alle Versuche, den Begriff eines höchsten Geistes durch Denken zu erschöpfen, eben so thöricht sind als die, sein Wesen im Bilde zu fassen. Kann ich nun das Wesen der höchsten Geistigkeit nicht beurtheilen, so werd' ich noch weniger das innere Verhältniß dieses Wesens zu der Kraft meines Geistes verstehen lernen. Was bleibt mir also übrig als —?

Septimius.

Als gar nicht daran zu denken?

Theophranor.

Als mich zu ergeben in die Beschränktheit menschlicher Einsicht. Denke ich mir einen höchsten Geist als allwissend; wie soll ich fassen, daß er vorher weiß, was jeden Augenblick von mir

abhängt? Denke ich ihn mir als allmächtig; wie kann ich mich dann überzeugen, daß die Kraft meines Willens etwas anderes sey als ein Ausfluß der höchsten Urkraft, oder daß überhaupt etwas geschehe, was nicht Werk des höchsten Willens ist? Aber ich weiß, daß meine Begriffe von Allwissenheit und Allmacht nichts mehr sind als unbeschränkte Erweiterungen der beschränkten Begriffe von menschlicher Einsicht und Macht. Ich weiß, daß es einerley Nothbehelf meiner Vorstellungskraft ist, ich mag den Geist der Geister mit meiner Phantasie verkörpern, oder nach meiner Verstandesregel ermessen wollen. So denke ich mir eben diesen Geist als allgegenwärtig, während ich zugleich begreife, daß, wenn ein Wesen wirklich überall ist, außer ihm gar nichts seyn kann, weil für Alles außer ihm kein Raum übrig bliebe. Und so schwindle ich in lauter Widersprüchen umher, so bald ich den ersonnenen Begriff von innerer Möglichkeit in meine Gedankenfolge aufnehme. Das Wirkliche ist hier und überall der Endpunct des vernünftigen Denkens. Fragt mich der Verstand: „Wie ist in einer Welt, die das „Werk der höchsten Güte seyn soll, das Uebel „möglich?“ so antwortet die Vernunft: „Es „muß möglich seyn, weil es wirklich ist; voraus „gesezt, daß die Wirklichkeit des Uebels die Nich„tigkeit des Begriffs von einer höchsten Güte „nicht beweiset.“ Nicht anders fertigt die Vernunft den Verstand ab, der die Begriffe von Frey-

heit und Gottheit vereinigen möchte. Ist Freyheit wirklich, so muß sie im Verhältnisse zur Gottheit möglich seyn, voraus gesezt, daß die Wirklichkeit der Freyheit die Nichtigkeit des Begriffs von einer Gottheit nicht beweiset. Wirst du diese Voraussezung vielleicht widerlegen?

Septimius.

Da müßt' ich das Unbegreifliche aus dem Unbegreiflichen widerlegen. Denn die innere Möglichkeit der Freyheit als einer Urkraft liegt in eben so unerforschlichem Dunkel wie das Wesen der höchsten Geistigkeit. — Was ist doch der Verstand des Menschen ein armer Insecten-Verstand!

Theophranor.

Guter Septimius, wer hat uns denn gehelzen, mit dem Schlüssel, der zu den Thoren der Sinnenwelt paßt, die Pforte der übersinnlichen Wahrheit zu sprengen? So wie der Heißhunger, der durch keine Speise gestillt werden kann, so ist auch die Neugierde, die alles Wirkliche nach der Regel der Möglichkeit ergründen will, eine Krankheit. Diese Neugierde hat zu der kindisch-eiteln Lehre geführt, daß nichts wahr seyn könne, was sich nicht erklären läßt. Der Erklärungssucht verdanken wir alle die widersprechenden Systeme, deren Niederreißung das lezte Geschäft der Vernunft ist. — Was dir jezt noch von Zweifeln übrig bleibt, halte zurück, bis wir uns dem Begriffe der höchsten Geistigkeit selbst so weit genä-

hert haben, als es unsre Gedankenregel erlaubt. Um dahin zu kommen, müssen wir die geistige Urkraft unsers Selbst in ihrer höchsten Beziehung anerkennen.

Septimius.

In ihrer Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts?

Theophranor.

Keine andere kann die höchste seyn, wenn der Mensch sich keine höhere Würde erwerben kann als die Würde des reinen Herzens. Und was ist Würde des reinen Herzens anderes als ein Gefühl, das dem zu Theil wird, der sich bewußt ist, gethan zu haben, was die Vernunft Pflicht nennt?

Septimius.

Würde, Herz, Gefühl, Vernunft, Pflicht! Die Begriffe fallen hier sonderbar durch einander.

Theophranor.

Nicht wahr? Es war also eine sehr natürliche Verirrung des Verstandes, daß man sie alle an einen Grundbegriff zu ketten versuchte.

Septimius.

An den Begriff der Selbstliebe, meinst du?

Theophranor.

Mit ihm stehen und fallen ja die Systeme aller Sittenlehrer, die sich auch wohl Glückselig-

keitslehrer nennen. Nichts fügt sich leichter zusammen als die Theile dieser Systeme. Selbstliebe, heißt es dann, ist das Grundgefühl, Streben nach Glückseligkeit der Grundtrieb der menschlichen Natur. Die Vernunft lehrt mich den rechten Weg zur Glückseligkeit von den Irrwegen unterscheiden. Einsehen, was mich vernünftig-glücklich macht, ist Weisheit; und der Regel der Weisheit nachleben, Tugend. Welche Tugendlehre kann allen menschlichen Wünschen mehr entgegen kommen als diese?

Septimius.

Und du verwirfst diese einfache, natürliche, fast nie bezweifelte Lehre?

Theophranor.

Wem sie genügt, der nehme sie in Schuz. Er braucht, um dieses zu thun, den Trieb der Selbstliebe als einen Grundtrieb nicht einmahl mit zu beschüzen. Denn unser Streben nach Glück mag ein ursprünglicher oder ein abgeleiteter Zustand seyn; immer vereinigen sich in ihm alle unsre Wünsche, die nicht von uneigennüziger Art sind.

Septimius.

Wünsche von uneigennüziger Art? Die gehen, wie ich meine, vom Mitgefühle aus, das fremdes Glück und fremden Schmerz zu dem unsern macht. Ich bin nicht glücklich, wenn ich einen andern leiden sehe. Ich suche mein Glück in andern, aber ich suche doch immer mein Glück. Unei-

gennützigkeit, ist also mittelbarer Eigennutz. Wirst du Nein sagen?

Theophranor.

Sagt dein Bewußtseyn Ja?

Septimius.

Es sagt nicht Nein. Die schöne Idee von unbedingter Uneigennützigkeit schwebt mir vor als ein Zustand, den ich erreichen möchte. Aber in der Wirklichkeit entdecke ich den Eigennutz als unmittelbaren oder mittelbaren, ins Auge fallenden oder versteckten Bewegungsgrund des menschlichen Handels.

Theophranor.

Wenn also ein Zustand von unbedingter Uneigennützigkeit sich erreichen ließe, so wäre er doch erreichenswerth?

Septimius.

Vor allen möglichen Zuständen erreichenswerth. Aber ist er deßwegen mehr als Idee?

Theophranor.

Schwerlich mehr, so lange wir selbst nichts mehr als Menschen sind. Wie kann aber eine Idee, deren Richtigkeit du anerkennst, vor deinem Bewußtseyn einen so hohen Werth haben? Denn man darf sie nur denken; und es ist, als ob ein reinerer Geist unser ganzes Wesen durchdränge, als ob alle unsre Gefühle sich veredelten, und als ob wir uns selbst ehrwürdig würden,

während wir uns doch vor uns selbst unsrer Eigennüzigkeit schämen. Wie kann eine bloße Idee so auf unser Gefühl wirken und sich vor der Vernunft solche Achtung erwerben?

Septimius.

Wir achten alles Nüzliche. Wäre unbedingte Uneigennüzigkeit in unsern Herzen, so würde der Eigennuz nicht so viel Gutes hindern und zerstören.

Theophranor.

Aber der Eigennuz befördert nicht minder das Nüzliche in dieser Welt, und oft am meisten, wenn er sich auch nicht einmahl hinter dem Mitgefühle versteckt. Dem Hunger, der Eitelkeit und der Erwerbsucht verdanken wir die Erfindung der meisten Künste und fast die ganze Betriebsamkeit unsers bürgerlichen Wesens. Warum ist es uns denn unmöglich, den Eigennuz zu achten?

Septimius.

Wenn er durch das Mitgefühl oder Wohlwollen wirkt, achte ich ihn wirklich.

Theophranor.

Also das Mitgefühl wäre der Grund der Achtung? Vorhin sagtest du, die Nüzlichkeit sey dieser Grund!

Septimius.

Das Mitgefühl oder Wohlwollen muß sich zu der Nüzlichkeit gesellen, wenn ich eine Handlung

achten soll. Wer nichts nützliches thut, den achte ich nicht; und wer nur um seines besondern Vortheils willen etwas nützliches thut, den achte ich auch nicht.

Theophranor.

Aber warum nicht?

Septimius.

Weil — weil es meine menschliche Gefühlsart so mit sich bringt. Du lächelst?

Theophranor.

Ich bin ganz deines Glaubens. Nur möchte ich gern, daß du auch meinen Verstand befriedigtest oder bewiesest, daß er nicht befriedigt werden könne. Denn ich muß noch immer fragen: warum bringt es unsre menschliche Gefühlsart so mit sich, daß wir das Nützliche in Verbindung mit dem Wohlwollen achten? Ist unbedingte Uneigennützigkeit eine nichtige und todte Idee, so endigen sich ja Nützlichkeit und Wohlwollen gemeinschaftlich in dem einzigen Streben nach Genuß. Wie kann ich es da vor der Vernunft verantworten, daß ich die nichtige Idee der Uneigennützigkeit höher achte als Triebe und Neigungen, die ich wirklich fühle?

Septimius.

Ich verachte den Trieb und die Neigung an sich nicht. Ich achte sie vielmehr, wenn sie vernünftig und pflichtmäßig wirken.

Theophranor.

Und wenn wirken sie vernünftig und pflichtmäßig?

Septimius.

Wenn sie mitwirken zum Wohl des Ganzen

Theophranor.

Aber das Ganze besteht und verändert sich nach unveränderlichen Gesezen, es mag nun eine Gottheit oder die Natur durch sich selbst diese Gesezе gegeben haben. Das Ganze ist unerreichbar für menschliche Einsicht. Wie kannst du nun sagen, daß irgend eine Handlung nicht mitwirke zum Wohl des Ganzen. Wie kannst du einsehen, ob nicht die schlechteste mehr als die beste dazu mitwirkt?

Septimius.

Die nur ist die beste, die am meisten dazu mitwirkt.

Theophranor.

Und wie willst du diese erkennen? Denn die Wirkungen einer Handlung auf das Ganze kann nur der Geist des Ganzen verstehen.

Septimius.

Ich handle und urtheile nach meiner Einsicht.

Theophranor.

Siehst du denn nicht ein, daß du das Wohl des Ganzen nicht einsiehst? Das Einzige, was du

vermagst, ist, die möglichen guten Folgen einer Handlung auf eine unbestimmte Zeit und aufs Gerathewohl zu berechnen. Du handelst billig nach deiner Einsicht, weil du nicht anders handeln kannst. Willst du aber den Werth einer Handlung beurtheilen nach deiner Einsicht, so wirst du dem verworfensten Bösewichte nie beweisen können, daß er ein Bösewicht ist, weil es immer möglich bleibt, daß ein Bubenstück zum Wohl des Ganzen, das wir mit unsern kleinen Kreisen nicht verwechseln müssen, mehr mitwirkt als die edelste That. Zwey Maßstäbe giebt es, die sich zur Bestimmung des Werths einer Handlung in Anschlag bringen lassen: die Absicht und die Einsicht. Welchen wählst du?

Septimius.

Beyde, lieber Vater, wie ich schon gesagt habe. Die Absicht muß dem Gefühle des Wohlwollens, die Einsicht der Erfahrung gemäß seyn. Ich muß überhaupt das Beste wollen, und in jedem besondern Falle es thun nach meiner Einsicht.

Theophranor.

Guter Sohn! Um das Beste überhaupt zu wollen, mußt du doch wissen, was das Beste ist. Die Idee vom Wohl des Ganzen ist unermeßlich. Nennst du nun im besondern Falle eine Handlung deßwegen gut, weil sie deiner Einsicht nach zum Wohl des Ganzen mehr als eine andere mit-

wirkt, so bestimmt sich dein Urtheil über den Werth einer Handlung am Ende doch nach der Einsicht und nicht nach der Absicht. Und was sagt dazu dein Bewußtseyn? Erkennst du denjenigen für gut, der aus eigensüchtiger Klugheit Länder und Völker glücklich macht? Erkennst du den für schlecht, der mit der besten und uneigennützigsten Absicht mehr schadet als nützt, weil ihn seine Einsicht betrogen hat?

Septimius.

Auf den guten Willen kommt freylich zuletzt Alles an.

Theophranor.

Nicht wahr? Und um dich zu überzeugen, ob dein Wille gut oder böse ist, hast du da nöthig, die Erfahrung um Rath zu fragen, oder entscheidet darüber eine Stimme in deinem innersten Bewußtseyn, die wir Gewissen nennen? Erinnere dich an deine Kinderzeit, wo die Vernunft dir zuerst ihre Würde offenbarte! Wenn du damahls, als du vom Wohl des Ganzen so wenig wie von überirdischen Welten einen Begriff hattest, einen deiner Spielgenossen vorsätzlich beleidigtest oder betrogest; klagte dich da dein Bewußtseyn eigenmächtig an, oder machtest du vorher die weise Bemerkung, daß das Wohl des Ganzen nicht bestehen könnte, wenn es erlaubt seyn sollte, einander zu beleidigen und zu betrügen? Oder wenn du sahest, daß ein Stärkerer einen

Schwächern mißhandelte, blos um sich seiner Stärke zu freuen; nahmst du die Partey des Unterdrückten ohne alles Philosophiren, oder überlegtest du vorher, ob es dem Ganzen nützlich oder schädlich sey, wenn der Stärkere das Recht haben sollte, den Schwächern zu unterdrücken?

Septimius.

Wer überlegt, wenn das Mitgefühl ihn fortreißt? Aber läugnen denn unsre Glückseligkeitslehrer die Wirkungen des Mitgefühls? Gründen sie nicht vielmehr darauf ihre Lehren vom Wohl des Ganzen?

Theophranor.

Das Mitgefühl freuet sich mit dem Fröhlichen, wie es mit dem Leidenden leidet. Warum freue ich mich denn nicht mit dem Unterdrücker, der sich gefällt im Gefühle seiner Uebermacht? Und wenn ich mich mit ihm freue; warum sagt mir ein anderes Gefühl, daß ich Züchtigung verdiene für diese Freude? Bey verstecktem Betruge sagt mir das Mitgefühl doch nicht, daß derjenige leidet, der nicht weiß, daß er betrogen ist. Warum verachte ich mich dennoch, wenn ich mir eines solchen Betruges bewußt bin, und sollte ich auch nach meiner Einsicht mich überzeugen, daß ich in meinem besondern Falle dem Ganzen dadurch mehr genuzt als geschadet habe?

Septimius.

Ich weiß, daß die Welt mich verachten wür-

der, wenn sie meinen Betrug erführe. Ich fühle diese Verachtung voraus; und die Möglichkeit, verachtet zu werden, beunruhigt mich, als würde ich schon wirklich verachtet.

Theophranor.

Da wäre es also doch wieder die Ueberlegung und nicht das Mitgefühl, was den Werth oder Unwerth meiner Handlung bestimmte! Und warum verachte ich mich, wenn ich einem Unterdrückten, dem ich hätte helfen können, nicht geholfen habe? Darauf hast du zu antworten vergessen! — Aber du wirst ohne Mühe eine Antwort finden können, wenn dir an der Ehre gelegen ist, der Schutzredner eines Systems zu seyn, das eben durch sein Hin- und Herschwanken so viel Vertheidigungsgründe darbietet. Laß uns also einen festen Punct gewinnen und vom Unbezweifelten ausgehen! Hältst du dich in deinem Bewußtseyn verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht ist?

Septimius.

Ohne Widerrede.

Theophranor.

Kannst du einen einzigen Fall als möglich denken, worin du billigtest, daß jemand unrecht thäte?

Septimius.

Daß nicht; aber ich kann mir Fälle denken,

worin ich nicht zu entscheiden vermag, was recht oder unrecht ist.

Theophranor.

Wenn ein solcher Fall eintritt, liegt da die Schuld an dem Mangel einer allgemeinen Regel, die für alle mögliche Fälle entscheidet, oder an der Verwickelung der Umstände, die uns die Einsicht erschweren, durch die wir bestimmen müssen, ob der gegebene Fall unter die Regel paßt?

Septimius.

An dem leztern. Die Regel selbst muß einzig und unwandelbar seyn, oder Recht und Unrecht unterschieden sich nur der Abstufung und nicht dem Wesen nach.

Theophranor.

Du unterscheidest also Recht und Unrecht dem Wesen nach?

Septimius.

Wenn ich beydes nur der Abstufung nach unterschiede, so vernichtete ich die Begriffe von Recht und Pflicht in der Bedeutung, wie sie sich mein Bewußtseyn nicht abstreiten läßt. Ich fühle mich verpflichtet, ohne Widerrede zu thun, was recht ist, und verachte mich selbst, wenn ich mir bewußt bin, unrecht gethan zu haben. Wären nun Recht und Unrecht wesentlich Eins, so hätte jene Verpflichtung keinen Sinn, und Selbstverachtung wäre ein kindisches Spiel der Phantasie; denn ich

könnte ja möglicher Weiſe nichts anderes thun, als was mehr oder minder recht, nie aber, was unrecht wäre.

Theophranor.

Willſt du ſelbſt die Widerlegung der Lehre beſorgen, die du vor einigen Augenblicken noch in Schuz nahmeſt?

Septimius.

Ich? Habe ich denn ein Wort geſagt gegen dieſe Lehre?

Theophranor.

Wenn der Werth einer Handlung nach ihren Folgen für das Ganze beſtimmt wird, ſo iſt das Gute mit dem Nüzlichen einerley. In der Ordnung des Ganzen aber iſt nichts unnüzliches, ſondern nur, nach unſrer Einſicht, Einiges mehr, Anderes minder nüzlich. Folglich —

Septimius.

Folglich, willſt du ſagen, geſchieht auch kein Böſes in der Welt, und Alles, was geſchieht, iſt mehr oder minder gut!

Theophranor.

Kann ein Schluß einfacher ſeyn als dieſer?

Septimius.

Einfacher nicht; aber auch nicht unſchädlicher. Denn der Abſtufungen zwiſchen dem mehr und minder Gut ſind ſo viele, wie zwiſchen mehr

und minder Nüzlich. Eine Handlung, deren schlimme Folgen ich deutlich voraus sehe und deren mögliche gute Folgen ich nicht sehe, nenne ich schädlich oder schlecht oder böse. Der Begriff des Schlechten oder Bösen bestimmt sich also freylich nach meiner Einsicht; aber er ist doch da und mit ihm der wesentliche Unterschied zwischen Recht und Unrecht wie zwischen Licht und Schatten.

Theophranor.

Wesentlich nennst du, was von dem Grade deiner Einsicht abhängt, mit diesem sich ändert, und im Verstande eines jeden, der andere Einsichten hat, etwas anderes ist? — Du sinnest nach? — Aber du wirst nicht mehr als einen Kreuzweg heraus sinnen, der sich mit einem doppelten Entweder Oder bezeichnen läßt und nach allen Seiten zu Grundsäzen führt, die kein ehrlicher Mann anerkennen wird. Entweder ist, nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit, eine Handlung gut, wenn sie für das Ganze wirklich und unstreitig gewiß die meisten nüzlichen Folgen hat; oder sie ist gut, wenn sie diese Folgen nach der Einsicht dessen hat, der handeln will. Gilt das erstere, so ist es menschlicher Weise nicht möglich, den Werth oder Unwerth einer Handlung zu bestimmen; denn Alles, was ist, ist im Ganzen gut, und wie die Reihe der Ursachen und Folgen im Unermeßlichen und Ewigen Gutes oder Schlimmes wirkt, weiß niemand als der unermeßliche und ewige Geist des Ganzen. Gilt aber

das

das lezteré und bestimmt sich der Begriff des Guten nach menschlicher Einsicht, so ist der Klügste der Beste und, da doch auch der Klügste sich irren kann und viele darüber streiten, wer denn wirklich der Klügste ist, der Begriff des Rechts und der Pflicht so unstät, wie der Begriff von Klugheit in den Köpfen der Menschen. Das war das erste Entweder Oder. Mit diesem hängt ein zweytes zusammen, das am Ende zu denselben Schlüssen führt. Wenn ich die nüzlichen und schädlichen Folgen einer Handlung berechne, so rechne ich entweder nach der Regel der Wahrscheinlichkeit oder nach der Regel der Möglichkeit. Rechne ich nach der Regel der Möglichkeit, so kann mich keine Erfahrung lehren, daß nicht ein Bubenstück einmahl möglicher Weise die trefflichsten Folgen haben könne. Vielmehr lassen sich Beyspiele über Beyspiele sammeln zum Beweise, daß Bubenstücke zuweilen wirklich die trefflichsten Folgen gehabt haben, so wie fast immer Tyranney und Unterdrückung voran gehen müssen, wenn einem Volke das Glück der Freyheit zu Theil werden soll. Rechne ich aber nach der Regel der Wahrscheinlichkeit, so ist jede Handlung gut, so bald sie im gegebenen Falle wahrscheinlich mehr gute als schlimme Folgen hat. Da werde ich denn freylich finden, daß Mord, Diebstahl, Gewaltthätigkeit und andere grosse Störungen der menschlichen Geselligkeit der Regel nach verwerflich sind. Aber so wie jede Wahrscheinlichkeits-

regel ihre Ausnahmen leidet, so werde ich in jedem Anwendungsfalle nach meiner Einsicht entscheiden müssen, ob die Umstände mich nicht zur Ausnahme berechtigen. Mord, Diebstahl, Gewaltthätigkeit, und vor allen Dingen Betrügerey, werden also erlaubt und sogar pflichtmäßig seyn, wenn unter den wahrscheinlichsten Folgen, die ich berechnen kann, der nützlichen mehr als der schädlichen sind. Denn der Gedanke an die Möglichkeit z. E. der Strafe oder der Entdeckung eines Betrugs darf keinen Einfluß haben auf meine Wahrscheinlichkeitsberechnung; und soll ich das Böse unterlassen, weil es doch möglich bleibt, daß ich zulezt dafür büßen muß, so darf ich auch das Gute unterlassen, weil es doch möglich bleibt, daß der Ausgang gegen alle Erwartung unglücklich seyn wird.

Septimius.

Vater, du könntest das Laster selbst zur Tugend demonstriren, wenn du wolltest. Aber muß die Sittenlehre der Nützlichkeit auf dem Kreuzwege, auf den du sie gestellt hast, auch dann verzweifeln, wenn Absicht und Einsicht zusammen, und nicht die Einsicht allein, den Werth einer Handlung bestimmen?

Theophranor.

Was heißt denn gute Absicht nach der Sittenlehre der Nützlichkeit? Natürliches Wohlwollen, das als Wirkung des Mitgefühls den gut

gearteten Menſchen mechaniſch beſtimmt und ſich ſelbſt belohnt. Wer den ſanften Zug der Menſchenfreundlichkeit in ſeinem Herzen fühlt, wird ihm von ſelbſt folgen, ſo oft er ihn fühlt, und ſo oft nicht andere Gefühle oder Grundſäze ihn anders beſtimmen. Aber folgt aus dieſem Zuge eine unbedingte Verbindlichkeit, zu thun, was die Regel der Pflicht gebiethet? Was heißt Pflicht nach der Sittenlehre der Nüzlichkeit? Eine Nöthigung der Umſtände, mein Wohlwollen und meine Eigennüzigkeit in eine gewiſſe Ordnung zu fügen, wenn ich auf die Dauer glücklich ſeyn will. Was das für eine Ordnung iſt, ſoll mich, nach dieſer Sittenlehre, die Erwägung der nüzlichen und ſchädlichen Folgen menſchlicher Handlungen lehren. Alſo beſtimmt ſich, nach dieſer Lehre, das, was wir eigentlich ſuchen, die Regel der Pflicht nach der Einſicht. Die Abſicht wird als Triebfeder, der ich nicht widerſtehen kann, voraus geſezt. Und das Merkwürdigſte bey der ganzen Lehre iſt, daß Abſicht und Einſicht, die durch Erfahrung zuſammen geknüpft werden ſollen, erfahrungsmäßig nur gar zu oft einander widerſprechen.

Septimius.

Widerſprechen? Ich dächte denn doch, es wäre jedem guten Menſchen gewiß genug, daß ein ſchlechter Menſch nicht glücklich, in ſich und wahrhaftig glücklich iſt!

Theophranor.

Jedem guten Menſchen! Aber auch dem

schlechten? Ist denn nur der verbunden, seine Pflicht zu thun, wer sie gern thut?

Septimius.

Der Schlechte soll besser werden, damit er in sich und wahrhaftig glücklicher werde.

Theophranor.

Wenn er nun aber nicht will?

Septimius.

Er wird von selbst wollen, so bald er sein wahres Bestes eingesehen hat.

Theophranor.

Was ist denn sein wahres Bestes?

Septimius.

Was ihn in sich und wahrhaftig am glücklichsten macht.

Theophranor.

Wenn du ihn also durch die Sittenlehre der Nützlichkeit bessern willst, so mußt du ihm beweisen, nicht daß du, weil du ein guter Mensch bist, nicht glücklich seyn würdest, wenn du nicht suchtest deine Pflicht zu thun, sondern daß unter allen Menschen, die ihr Glück auf so mancherley Wegen suchen, der Gewissenhafteste und Beste zuverlässig der Glücklichste ist. Hast du das Herz, nach dem Tode des Brutus diesen Beweis zu führen?

Septimius.

Brutus! Brutus, der mit den Worten ſtarb: „Die Tugend iſt ein Traum!“ — Du beſtichſt, Vater, meine Vernunft.

Theophranor.

Ich denke, Brutus würde in eben dem Augenblicke, als er an dem Glücke der Tugend verzweifelte, das Gefühl, mit dem er ſtarb, für alle Gefühle der Glücklichen nicht weggegeben haben.

Septimius.

Er wäre alſo nicht unglücklicher geweſen als die Glücklichen, mit denen er nicht tauſchen mochte?

Theophranor.

Er wäre nicht Brutus geweſen, wenn er ſich hätte zu dem Tauſche entſchließen können. Dies, guter Sohn, iſt der Punct, den die gefällige Glückſeligkeits-Philoſophie überſpringt, wenn ſie mit ihren Widerſprüchen die guten Herzen beſticht. Warum ſoll ich thun, was pflichtmäßig iſt? Antworten deine Glückſeligkeitslehrer darauf: „Weil ich ſonſt nicht auf eine der Menſchheit würdige Art glücklich bin“; ſo haben ſie die Beſtimmung aller Guten unter den Menſchen gewonnen, aber nicht ihr Syſtem gerettet. Denn frage ich weiter: „Welche Art, glücklich zu ſeyn, iſt denn der Menſchheit würdig?“ ſo antworten ſie

wieder: „Diejenige, nach der ein Mensch glück„lich ist, der seine Pflicht thut.“ So wird die Antwort zur Frage und die Frage zur Antwort, und mit beyden ist noch immer nicht gesagt, was denn Pflicht ist. Zu beyden nimmt man auch nur dann seine Zuflucht, wenn die Unmöglichkeit, zu beweisen, was bewiesen werden müßte, keinen andern Ausweg gestattet. Es ist Pflicht, sein Glück nur auf eine bestimmte Art, das heißt, im Wohl des Ganzen zu suchen. Aber warum? Darauf ist nach dem Glückseligkeits-Systeme die einzige gültige Antwort: „Weil unter allen Glück„lichen derjenige den höchsten Grad menschlicher „Glückseligkeit erreicht, der mit strenger Gewis„senhaftigkeit im Wohl des Ganzen sein Glück „sucht.“ Getrauest du dir das zu beweisen?

Septimius.

Wenn ich der Leichtsinnigen vergessen könnte, die in sorglosen Genusse der Gaben des Schicksals so unbezweifelt glücklich sind! Wenn ich der Tage meiner Kindheit vergessen könnte, wo auch ich glücklich war, weil ich an das Wohl des Ganzen nicht dachte!

Theophranor.

So menschlich-fühlend und redend bist du, mein Sohn. Wer ist glücklich? Der hochprangende Schüler der Stoa, der sich ein Uebermensch dünkt, weil er demonstrirt, der Schmerz sey kein Uebel und das Vergnügen kein Gut? Der redli-

che und wirksame Mann, der das Gute, was er bauet, von einem andern umgeworfen, die Seinen, weil er ihr Glück nicht durch Unrecht fördern wollte, verlassen, und sich selbst mit Undank belohnt oder gar mit Knechtschaft und Tod bedroht sieht? — Ach! die Natur weiß nichts von den Künsten des schulgerechten Selbstbetrugs, zu welchen Eitelkeit, Mißmuth und Eigensinn einander die Hände biethen. Daß ein unruhiges Gewissen den Genuß aller Freuden stört, wer wird das läugnen? aber daß das unruhigste Gewissen sich endlich betäuben läßt, wissen wir auch; und daß der Gedanke: „Du hast deine Pflicht gethan,“ dem Unglücklichen eine Entschädigung gebe, die auf der Wage des Genusses völlig so viel oder gar mehr wiegen soll als alle mögliche verlorne Freuden der Sinne und des Herzens, hat noch nie ein Unglücklicher eingestanden, dem der tiefgegründete Unterschied zwischen Trost und Ersaz nicht unbekannt war. Glücklich, so viel es ein Mensch zu seyn vermag, ist ein gesunder, gutherziger und sorgenloser Lebensfreund, der nichts böses will und nichts gutes thut gegen seine Neigung. Ist das aber der Mann, dessen Gesinnung uns unwillkührliche Achtung abnöthigt?

Septimius.

So nimmst du mir denn Alles, was ich, um meinen guten Willen zu stüzen, für Wahrheit hielt? Und was giebst du mir wieder?

Theophranor.

Nichts als die Verdeutlichung des unbegreiflichen Gesetzes, das unser Bewußtseyn durch ein Gefühl ankündigt und nicht fahren läßt, unser Verstand mag sich verirrt haben, so weit er wolle. Bist du dir nicht eines Gefühls bewußt, das augenblicklich erwächt und dich vor dir selbst anklagt, so bald du dich einer Ungerechtigkeit schuldig machen möchtest, oder so bald du einem Leidenden, der deiner Hülfe bedurfte und dem du helfen konntest, nicht nach deinen Kräften geholfen hast?

Septimius.

Ich erinnere mich nicht, daß jemand die Wirklichkeit dieses Gefühls geläugnet hätte. Aber unsre Glückseligkeitslehrer führen es zurück auf Mitgefühl und Ueberlegung.

Theophranor.

Das Mitgefühl macht den Schmerz eines andern zu meinem Schmerze. Die Ueberlegung lehrt mich, daß ich meines Orts in den Fall kommen kann, der Hülfe dessen zu bedürfen, der jezt meiner Hülfe bedarf. Das Mitgefühl giebt mir also einen Antrieb; die Ueberlegung einen guten Rath. Aber woher kommt das Geboth, das in meinem Bewußtseyn spricht: „Du sollst „keine Ungerechtigkeit begehen! Du sollst helfen, wo du kannst!“? Und warum verachte ich mich selbst, wenn ich ungehorsam gegen dieses Geboth war? Warum achte ich jeden, der es befolgt hat,

sollte es auch zu meinem und meiner Freunde Nachtheile gewesen seyn?

Septimius.

Im Antriebe und guten Rathe liegt freylich kein Geboth! Und weder Selbstliebe noch Mitgefühl können mich vermögen, mich selbst zu verachten, wenn ich ihren Anlockungen gemäß mich einer Ungerechtigkeit schuldig gemacht, z. B. zum Vortheile meines Freundes einen Dritten heimlich betrogen habe! So wäre denn doch wohl am Ende das Gefühl für Recht und Unrecht ein eignes und der Selbstliebe gar nicht verwandtes Gefühl?

Theophranor.

Angenommen, es wäre so etwas; nach welchem Gesetze, nach welcher Regel wirkt denn dieses Gefühl? Wer seine Pflicht vernünftig erfüllen und wissentlich kein Unrecht thun will, muß doch wissen, was er will. Wie lautete denn nun, vom Verstande verdeutlicht, das Gesetz, nach welchem ich, dem Gefühle für Recht und Unrecht gemäß, beurtheilen kann, was recht und unrecht ist?

Septimius.

Gieb mir deine Antwort! Denn will ich das Wohl des Ganzen wieder in's Spiel ziehen, so heben alle die Einwürfe, die ich dir nicht widerlegen konnte, von neuen an.

Theophranor.

Nicht nur dieses! Die Erinnerung an das erste kindliche Erwachen unsrer menschlichen Besonnenheit lehrt uns auch, daß das Gefühl, nach welchem wir schon als Kinder Recht und Unrecht unterschieden, aller Ueberlegung und allen Gedanken an das Wohl des Ganzen voran geht. Erst wenn wir anfangen zu grübeln und zu fragen: „Warum soll ich denn Dieses thun und Jenes „unterlassen?“ dann nimmt der Verstand seine Zuflucht zum Begriffe vom Wohl des Ganzen, um das Räthsel der merkwürdigsten aller Gefühle zu lösen. Wenn ihm nun aber, wie wir gesehen haben, die Auflösung auf diesem Wege nicht glückt; wo soll er eine genügende finden? Oder soll die Vernunft gar nichts mit der Pflicht zu schaffen haben? Sollen wir auf gut Glück einem Gefühle vertrauen, von dem wir nicht wissen, ob es uns morgen noch befehlen wird, was es uns heute befahl?

Septimius.

Ich finde keine Antwort mehr. Aber daß ich, wenn ich meine Pflicht erfüllen will, vernünftig handeln muß, sagt mir mein Bewußtseyn.

Theophranor.

Und die Frage, mit der wir anfingen, den Begriff des Vernunftglaubens zu prüfen, war, wenn du dich erinnerst, diese: „Ob es nicht Ge-

„fühle gebe, die bloß durch Vernunft gewirkt „werden.“

Septimius.

Wie? Da treffen wir uns wieder? — Welch einen Weg haſt du mich geführt! Unſer menſchliches Gefühl für Recht und Unrecht würde, unabhängig von allen Trieben und Wünſchen, bloß durch Vernunft gewirkt?

Theophranor.

Bloß durch Vernunft, wie die vollendete Vernunftprüfung jedem beweiſet, deſſen Gedächtniß nicht mit Meinungen überladen iſt. Ein Gefühl, das bloß durch Vernunft gewirkt wird, iſt einzig und bleibend wie die Vernunft, alſo unabhängig von Zeit und Umſtänden, unabhängig von der beſondern Gefühlsart jedes Einzelnen, unabhängig von aller Berechnung der möglichen und wahrſcheinlichen Folgen menſchlichen Thuns und Laſſens. Wenn nun der Verſtand, durch das Gefühl geweckt, das Geſez, nach welchem die Vernunft dieſes Gefühl wirkt, verdeutlicht, dann haben wir eingeſehen, was Recht und Unrecht iſt.

Septimius.

Das Geſez ſelbſt und die Einſicht in dieſes Geſez wären alſo zweyerley?

Theophranor.

So ſehr zweyerley wie Handeln und Denken. Denn von einem Denkgeſeze, das die vernünftige

Ordnung unſerer Begriffe beſtimmt, iſt hier nicht die Rede, ſondern von einem Pflichtgeſetze, nach welchem wir beurtheilen, was wir zu thun und zu laſſen ſchuldig ſind. Jedes vernünftige und menſchlich-fühlende Weſen wird, wenn das Pflichtgeſetz ein reines Vernunftgeſetz iſt, ſich deſſelben in ſeinen Wirkungen auf das Gefühl bewußt werden, noch ehe das Geſetz vom Verſtande als Regel aufgefaßt und erkannt worden iſt. Wenn aber der Verſtand endlich ſo glücklich iſt, es aufzufaſſen, wie wird es möglicher Weiſe lauten können?

Septimius.

Möglicher Weiſe? Auch das willſt du voraus beſtimmen?

Theophranor.

Warum nicht? Wir kennen ja die Vernunft als geſetzgebende Macht im Reiche der Einſicht. Wir wiſſen, daß kein Begriff von einem wirklichen Weſen oder Dinge in ihr ſich findet. Wir wiſſen ferner, — und dieſer Gedanke wird uns noch ſehr wichtig werden, — daß alles Wiſſen und Denken in der Einheit der Vernunft geeinigt und vollendet wird. Soll alſo die Vernunft auch durch ſich ſelbſt geſetzgebende Macht im Reiche der Handlungen ſeyn, ſo darf in der Regel, durch die das ſittliche Vernunftgeſetz ausgedruckt wird, kein Begriff vorkommen, der ein wirkliches Ding oder die Folge der Begebenheiten in der wirklichen

Welt bezeichnete, und das ganze Gesez muß, gültig für alle mögliche Fälle, nicht anders als durch Zusammenstellung solcher Begriffe gedacht werden, die der Verstand in sich und der Vernunft selbst findet.

Septimius.

Aber wie lautet ein so außerordentliches und über alles Wissen und Meinen erhabenes Gesez? Wie lautet es?

Theophranor.

Der höchste Begriff, der alles mögliche Thun umfaßt, ist der reine Vernunftbegriff des Thuns. Im Bewußtseyn unsrer Willenskraft und nicht in der Erfahrung hat ihn der Verstand gefunden. Der höchste Begriff, der alle handelnde Wesen umfaßt, ist der Begriff: Alle handelnde Wesen oder Jedermann. Der Verstand hat ihn gefunden durch die Verknüpfung des Regelbegriffs der Allheit mit dem Begriffe meines Selbst. Endlich der höchste Begriff, mit welchem ich jede Einwirkung einer Vorstellung auf mein Selbst als vernünftiges Selbst umfasse, ist der Begriff der Billigung. Ich billige nichts als was vernünftig und den Bedürfnissen der vernünftigen Menschlichkeit gemäß ist. Wenn der Verstand aus diesen drey Begriffen ein Gesez zusammen stellen soll, wie wird es lauten können?

Septimius.

Du hast mich auf eine Höhe gehoben, von der ich nichts mehr erkennen kann.

Theophranor.

Was wir als Kinder im Gefühle schon wußten, was die Menschen gewußt haben, seitdem Menschen lebten, das druckt der Verstand, wenn er sich durch hundert Irrwege zur reinen sittlichen Wahrheit zurecht findet, in der Regel aus: „Thue, was du billigen könntest, wenn „es jedermann thäte.“

Septimius.

Das? das ist das höchste Gesez? — Und das hätten unsre Willens- und Sittenlehrer übersehen?

Theophranor.

Nicht übersehen; nur mißverstanden, verkehrt und verdreht. Die Sucht, Alles zu erklären und alle Handlungen dem Bedürfnisse unterzuordnen, verleitete unsre Willens- und Sittenlehrer, die Anwendung des Gesezes dem Gesezе selbst voran zu stellen und dieses aus jener, dem Bewußtseyn zum Troz, zu folgern.

Septimius.

Wie versteh' ich das?

Theophranor.

Wenn du deine Pflicht erkennst, fühlst du dich nicht verbunden, sie unbedingt zu erfüllen?

Septimius.

Gewiß.

Theophranor.

Fragst du in solchen Fällen erst nach: „Warum soll ich denn meine Pflicht erfüllen?“

Septimius.

Ich wäre ein verächtlicher Klügler, wenn ich so fragte.

Theophranor.

Aber du bist doch kein verächtlicher Klügler, wenn du die Frage: „was der lezte Grund aller „menschlichen Handlungen ist,“ aus philosophischer Wißbegierde aufwirfst?

Septimius.

Philosophische Wißbegierde ist etwas anderes als sittliche Zögerung.

Theophranor.

Verlangt die Vernunft, daß du jede Frage, die du aus philosophischer Wißbegierde aufwirfst, beantworten sollst?

Septimius.

Die Antwort: „daß meine Wißbegierde „nicht befriedigt werden kann,“ ist auch eine Antwort.

Theophranor.

Was wollen denn also unsre Philosophen, die die Möglichkeit eines unbedingten Gesezes ab-

läugnen? Wenn ich handeln soll, sagen sie, muß ich einen Grund haben, warum ich handle. Aber muß denn dieser Grund zuletzt nothwendig ein Trieb seyn und das Gesez nicht mehr als eine weise Dolmetschung dieses Triebes? Der Trieb sagt mir, was ich wünsche; das Gesez, was ich soll. Warum soll ich thun, was das Gesez der Vernunft befiehlt? Ich weiß es nicht. Aber warum gab mir die Natur Triebe und nicht fortwährenden Genuß? Das weiß ich eben so wenig. Wünschen und Sollen sind die Endpuncte aller möglichen Bestimmungsgründe des Wollens, aber deßwegen so wenig in sich Eins als Eins mit dem Wollen. Eigenmächtig gebiethet die Vernunft: „Thue, was du billigen könntest, wenn es jedermann thäte!“ Was kann ich billigen? Unmöglich, daß jedermann sich Ungerechtigkeit erlaube, weil ich sonst zugeben müßte, daß man sie sich auch gegen mich erlaubte. Unmöglich kann ich billigen, daß jeder, der helfen kann, dem Hülfsbedürftigen den Rücken zukehre, weil ich sonst zufrieden seyn müßte, daß auch mir nicht geholfen würde, wenn ich Hülfe bedarf. Empfänglichkeit und Kraft machen mein Wesen aus in meinem Bewußtseyn. Mit dem Gefühle meiner Empfänglichkeit, meiner Bedürfnisse und meiner Wünsche ist mir die Möglichkeit der Anwendung meiner Kraft zur Befolgung des reinen Vernunftgesezes gegeben, aber nicht das Gesez selbst. Als genußfähiges Wesen mißbillige ich jeden

den Zuſtand des Schmerzes, wenn ich ihn nicht etwa als einziges Mittel zur Erreichung der Freude denke. Nach meiner Empfänglichkeit muß ich die Empfänglichkeit anderer beurtheilen, weil ich ſie anders gar nicht beurtheilen kann. Aber dieſe Beurtheilung ſoll nicht der Grund meiner Handlungen werden. Ich ſoll gerecht ſeyn und dem Hülfsbedürftigen nach meinen Kräften helfen, nicht weil ich ſelbſt in den Fall kommen kann, der Gerechtigkeit und Hülfe zu bedürfen, ſondern in der Ueberzeugung, daß ich nie werde eine Ungerechtigkeit billigen können, die ein anderer gegen mich verübt, und eben ſo wenig, daß mir der nicht helfe, der mir ohne ſeinen Schaden helfen kann. Das Gefühl meiner eignen Empfänglichkeit macht alſo die Anwendung des reinen Vernunftgeſezes möglich. Das Geſez ſelbſt aber verwirft jeden Bewegungsgrund. Unbedingt und ohne Widerrede ſoll ich thun, was die Vernunft befiehlt, weil ſie es befiehlt, und im Nahmen aller vernünftigen und fühlenden Weſen handeln, es folge daraus für mich, was da wolle.

Septimius.

Ich verſtumme vor dir wie vor dem Pflichtgeſeze. Die unbedingte Uneigennüzigkeit, die ich höher als Alles achte, iſt nach einem ſolchen Geſeze möglich. — Aber iſt ſie darum wirklich in unſrer Natur?

Theophranor.

Frage dein Herz! Ich bin mir nur der Verbindlichkeit und des guten Willens bewußt, uneigennüzig nach meinen Kräften zu thun, was ich für Pflicht erkenne. Ob ich es jemahls that, so that, wie das unerbittliche Gesez es fordert, weiß ich nicht. Aber so wenig ich mir getraue, zu behaupten, daß die beste That meines Lebens, welche es auch seyn mag, ganz uneigennüzig war: so überzeugt bin ich, daß sie nur in so fern gut war, als sie uneigennüzig war.

Septimius.

Also dürfte auch das Vorgefühl der reinen Selbstzufriedenheit nicht Antrieb zum Guten seyn?

Theophranor.

Ermunternder, aber nicht bestimmender Antrieb. Wer thut, was er soll, um das schöne Selbstgefühl zu erwerben, mit dem er unter seinen Brüdern sich still erheben und zu sich selbst sagen kann: „So viel habe ich gethan!“ betrügt sich eben dadurch um den Genuß des Gutes, das nur dem zu Theil wird, der es nicht sucht. Dafür aber verliert eine Handlung nichts an ihrem reinen Werthe durch die Mitwirkung eigennüziger Antriebe, deren wir uns nicht bewußt sind. Wer wissentlich auf keine Belohnung hinblickt, der gehorcht wirklich dem Rufe des innern Gesezes.

Septimius.

Und wer diese Uneigennüzigkeit dem menschlichen Herzen für immer abspricht, der belügt sein Bewußtseyn, um eine Meinung zu retten. Aber wie selten mag es geschehen, daß ein Mensch das Gute thut, bloß weil es gut ist!

Theophranor.

Selten oder oft; genug, es soll geschehen und es kann geschehen. Wer immer uneigennüzig handeln wollte, würde die Natur verspotten, die durch Neigungen und Wünsche das Reich der Menschlichkeit begründet. So oft du nicht gegen das Gesez handelst, thust du nichts böses, wenn du gleich nur dann, wenn du auf Befehl des Gesezes handelst, dir ein Verdienst erwirbst. Der Mensch ist von Natur weder gut noch böse, aber launisch zum Guten und Bösen. Das Naturgesez der Liebe und des Mitgefühls stimmt sehr oft buchstäblich überein mit dem Pflichtgesezze der Vernunft. Wer dem Unglücklichen zu helfen durch sein Gefühl hingezogen wird und dieses Gefühl unterdrücken wollte, um das, was er aus Pflicht thun soll, ja nicht aus Neigung zu thun, würde schlecht vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen; denn es ist Pflicht, die Gesezze der Natur mit dem Gesezze der Vernunft in Uebereinstimmung zu bringen, also im Widerspruche mit der Pflicht, diese Uebereinstimmung zu hemmen, wo sie von selbst sich schon findet.

Septimius.

Aber wenn die Vernunft das Gesez aufstellt, dem alle Neigungen ohne Widerrede sich unterwerfen sollen; kann ich nicht noch immerfort fragen: „Warum soll ich denn thun, was vernünftig ist?“ — Wie kann die Vernunft unbedingt und ohne Hinsicht auf Zweck und Folge befehlen?

Theophranor.

Warum? Wie? Frage immer, wenn dein Verstand nicht schweigen will! Nur eine Antwort erwarte nicht, wo alles Denken ein Ende hat. Unergründlich ist das Wesen der Geistigkeit, aus welcher das Sollen hervor geht. Wie ist ein unbedingtes Vernunftgebot möglich? Ist es vielleicht eine Folge der Beschränkung der Geistigkeit durch die Körperform, in der wir leben? Ist Einheit und Allheit des Wollens vielleicht ein höchstes Gesez der Geisterwelt? Soll der Mensch vielleicht, was der reine Geist durch sich selbst will? — Wir sollen, sagt die Vernunft, und der Verstand steht verlassen. Wir sind uns des Gesezes wie unsers Daseyns bewußt. Wir erkennen es als gegeben, und denken es als Wirkung einer Ursache, die wir nicht erkennen, also auch nicht zu beurtheilen vermögen. Daß es aber die Vernunft ist, die uns das Gesez giebt, können wir nicht bezweifeln; denn wir sind uns des Gesezes nicht anders bewußt als im Zustande der Besonnenheit, wenn

wir uns unſer ſelbſt als erkennender Weſen bewußt ſind.

Septimius.

Aber wie kann die Vernunft überhaupt befehlen?

Theophranor.

Auch das faſſen wir nicht. Wir wiſſen nur, daß wir uns nicht anders als durch Vernunft des unbegreiflichen Du ſollſt bewußt werden. So werden wir uns auch unſers Willens mit der Vernunft bewußt, und ſagen zu uns: Du kannſt.

Septimius.

Ich wäre mir alſo meiner Willenskraft nicht bewußt, wenn ich nach Gefühlen und nicht nach Einſicht handle?

Theophranor.

Nicht, wenn ich dem Gefühle ohne Beſinnung folge, wohl aber, wenn ich mir bewußt bin, daß es von mir abhing, ihm nicht zu folgen. Mit dem Mitgefühle kündigt ſich das Geſetz des Bewußtſeyns an. Folge ich aber dem Mitgefühle mechaniſch, ohne mir bewußt zu werden, daß ich zugleich meine Pflicht erfülle, ſo bin ich mir auch in dem Augenblicke des Handelns keiner Selbſtkraft bewußt.

Septimius.

Aber warum nicht?

Theophranor.

Weil ich mir der Vernunft als des Unterscheidungsvermögens bewußt bin, wodurch es mir klar wird, daß ich persönlich bin und daß etwas in einem Verhältnisse zu mir steht. Um einem Gesetze zu gehorchen, muß ich meine Neigung von meiner Kraft und von dem Gesetze unterscheiden. Um zu wollen, muß ich mir bewußt werden, daß ich das Gegentheil von dem thun könnte, was ich will. Nur in so fern der Verstand dem unterscheidenden Bewußtseyn oder der Vernunft die Möglichkeit, anders zu handeln, offenbart, muß man denken, um zu wollen. Uebrigens ist der Verstand nur Dolmetscher des Vernunftgesetzes, nicht Gesetzgeber. Und so werden wir uns der Willenskraft als Kraft der Freyheit um so deutlicher bewußt, je besonnener wir sind, und am deutlichsten, wenn wir nach Verstandesregeln oder Grundsätzen handeln.

Septimius.

Der Besonnenheit wegen also muß die Vernunft wach seyn, wenn der Wille wirken soll?

Theophranor.

Vernunft und Besonnenheit sind unzertrennlich im menschlichen Gemüthe, und nur durch Besonnenheit wird der Mensch seiner selbst mächtig.

Septimius.

Aber wenn ich frey handeln kann in jedem Zustande der Besonnenheit, warum bin ich denn

nur in Beziehung auf die Regel des Rechts und Unrechts frey, und übrigens mit meiner Vernunft an das Schickſal gebunden?

Theophranor.

Biſt du denn je mit deiner Vernunft an das Schickſal gebunden?

Septimius.

Ich dächte doch. Wenn ich mein Beſtes einſehe und Kraft genug habe, der Vernunft zu folgen, ſo folge ich ihr unausbleiblich.

Theophranor.

Auch wenn du nicht willſt?

Septimius.

Ich müßte verrückt ſeyn, um mein Beſtes nicht zu beſorgen, wenn ich es kann.

Theophranor.

Auch wenn du unterließeſt, dein Beſtes zu beſorgen, um dir ein Mahl deiner Kraft bewußt zu werden, zu wollen, weil du willſt?

Septimius.

Zu wollen, weil ich will? Das heißt denn doch wohl nichts mehr als einem blinden Eigenſinne nachgeben und ſich des thörichten Selbſtgefühls bewußt werden, das aus dieſem Eigenſinne entſpringt?

Theophranor.

So ſagen unſre Glückſeligkeits-Philoſophen,

die den Keim des Willens in einem Triebe suchen. Aber nach unsrer Willenserläuterung sind wir ja nur in so fern freye Wesen, als wir thun können, was wir wollen, weil wir es wollen! Wir thun, was wir wünschen, oder wir thun, was wir sollen. Wie wirkt der Wille in beyden Fällen?

Septimius.

Dadurch, daß er die Vorstellung des Wunsches oder des Gebothes selbstmächtig belebt.

Theophranor.

Wir können also doch auch die Vorstellung des Wunsches beleben?

Septimius.

Was hab' ich gesagt?

Theophranor.

Was ich dir wiederhohlte. Ist einmahl eine Selbstkraft, wie wir sie uns im Begriffe des Willens denken, in unserm Bewußtseyn wirklich, so muß diese Kraft wirken können auf die Belebung jeder möglichen Vorstellung. Ist aber eine Vorstellung durch sich selbst so lebhaft, daß sie das Bewußtseyn beraubt oder die Besonnenheit unterdrückt, so unterdrückt sie auch die Willenskraft. So lebhaft sind nur ungestüme Gefühle; Begriffe nie. Durch den Verstand wird also der Mensch erst ganz Herr seiner selbst. Eine Vorstellung ist als Vorstellung kein Bewegungsgrund zum Handeln; am wenigsten ein Gedanke als Gedanke.

Wer nach Grundsätzen handelt, thut entweder, was er vernünftiger Weise wünscht, oder was er soll. Wird dir nun deutlich, daß der Mensch durch den Verstand auf eine dreyfache Art Herr seiner selbst wird?

Septimius.

Auf eine dreyfache Art?

Theophranor.

Was gehört dazu, wenn ein Gedanke ein Bewegungsgrund zum Handeln werden soll?

Septimius.

Daß der Verstand mir mein Glück oder meine Pflicht verdeutlicht.

Theophranor.

Und wenn der Verstand dieses große Geschäft besorgt, bist du dann unwillkührlich gezwungen, zu thun, was du als thunlich denkst?

Septimius.

Wenn ich ein freyes Wesen bin, kann ich gegen die Belehrung des Verstandes wie gegen den Antrieb des Herzens handeln.

Theophranor.

Und wie wirkt dein Wille, wenn du gegen die Belehrung des Verstandes handelst? Mußt du nicht, um willkührlich zu unterlassen, was du als thunlich denkst, die Möglichkeit des Unterlassens denken?

Septimius.

Die denke ich zugleich mit der Möglichkeit des Thuns nach einem nothwendigen Denkgeseze.

Theophranor.

Du magst also gegen einen Grundsaz des Vortheils oder gegen einen Grundsaz der Pflicht handeln wollen; in beyden Fällen wirst du es können. Du kannst es aber, weil du es willst. Du kannst es folglich auch, wenn du nichts weiter willst als dir bewußt werden, daß du wollen kannst. Deine Vernunft ist also, so bald du willst, auf keinerley Art an das Schicksal gebunden.

Septimius.

Und wie würde ich durch den Verstand auf eine dreyfache Art Herr meiner selbst?

Theophranor.

Begreifst du nicht durch den Verstand entweder was du wünschest, oder was du sollst, oder bloß die Wirklichkeit deiner Willenskraft?

Septimius.

Und jeden dieser Gedanken, willst du sagen, kann ich willkührlich beleben oder schwächen?

Theophranor.

Wie könntest du sonst ihnen gemäß handeln? Jedem Gedanken, er sey so thöricht er wolle, kann ich, des Versuchs wegen, mit aller Beson-

nenheit ein Mahl folgen, wenn ich will. Jedem Gedanken, der in sich keinen Bewegungsgrund zum Handeln enthält, kann ich durch bloßes Wollen so beleben, daß mein Wille die Stelle eines Bewegungsgrundes vertritt. Oder wenn du in diesem Augenblicke dächtest: „Ich will meinen „Arm gegen den Himmel erheben!“ würdest du es nicht können?

Septimius.

Wenn ich will, ja.

Theophranor.

Hast du aber in diesem Augenblicke irgend einen vernünftigen Grund, es zu wollen?

Septimius.

Den vernünftigen Grund, daß ich mir in diesem Augenblicke meiner Willenskraft bewußt werden will.

Theophranor.

Dieser Vorsaz geht doch aber von keinem Triebe aus. Oder wirst du glücklicher dadurch, daß du deinen Arm aufhebst?

Septimius.

Ich freue mich des Gefühls meiner Kraft.

Theophranor.

Aber doch erst nachdem du gedacht hast: „Ich „will mich meiner Kraft erfreuen!“

Septimius.

Das freylich.

Theophranor.

Es könnte also wohl einmahl seyn, daß ein Gefühl von Unbehaglichkeit oder ein Gefühl deiner Kraft dich zu einer Bewegung deines Arms veranlaßte, und selbst durch den Verstand veranlaßte, wenn es dir den Gedanken eingäbe: „Ich „will meinen Arm aufheben.“ Aber bist du dir nicht bewußt, daß du die Kraft eines solchen Bewegungsgrundes da, wo sie fehlt, durch bloßes Wollen ersezen kannst? Bist du dir nicht bewußt, daß du dich bemühen kannst, etwas zu thun, so bald du nur denken kannst: „Ich will“?

Septimius.

Das Bewußtseyn sagt mir freylich so etwas. Aber verzeih' mir, Vater, wenn ich dich nach dieser Untersuchung frage, wozu sie uns nuzt. Wie haben wir uns vom Gesezе des Rechts zu unsrer Nachforschung über das Wesen des Willens zurück verloren?

Theophranor.

Wir sind endlich da angekommen, wo uns der Werth unsrer Geistigkeit mit der Kraft unsrer Geistigkeit zugleich vernehmlich wird. Um einen Werth zu gewinnen im Bewußtseyn meiner Persönlichkeit, muß ich fähig seyn, unabhängig von meinen Wünschen zu thun, was meine Pflicht

iſt. Dieſer Unabhängigkeit aber würde ich mir nicht bewußt werden, wenn nicht ein Geſez, das von keinem Wunſche gegeben iſt, mir beföhle, was ich thun ſoll. Und dieſem Geſeze, das mir als ein unbegreifliches Vernunftgeſez vernehmlich wird, würde ich nicht gehorchen können, wenn ich nicht überhaupt Herr meiner ſelbſt wäre, ſo bald ich beſonnen und vernünftig bin.

Septimus.

So ſchließen ſich unſre Gedanken zuſammen! — Uneigennüzigkeit iſt reine Geiſtigkeit. Uneigennüzigkeit wäre im menſchlichen Herzen nicht möglich, wenn wir uns nicht einer Kraft bewußt wären, unabhängig von iedem Bewegungsgrunde einem Geſeze der Vernunft zu gehorchen. Durch Vernunft bin ich alſo, was ich ſeyn ſoll und ſeyn kann, wenn ich will. Hab' ich den Zuſammenhang gefunden?

Theophranor.

So wie ich wünſchte, daß ihn alle die Tauſende finden möchten, die in den Schulen der Philoſophen umher irren. Nicht nur Herr ſeines Werths wird der Menſch im Bewußtſeyn ſeiner Freyheit durch die Vernunft; auch Herr ſeines Schickſals wird er durch die Vernunft, in ſo fern es von ihm abhängt, willkührlich nach ſeiner Einſicht ſein Glück zu leiten. Es iſt nicht einzuſehen, wie wir frey ſeyn könnten im Gehorſam gegen die Regel der Pflicht, wenn wir nicht überhaupt

frey wären, so bald wir vernünftig und besonnen handeln. Durch Wollen kann ich mir keine Vorstellung geben, aber jede Vorstellung beleben. Nur dadurch, daß ich jedem Gedanken durch bloßes Wollen die Kraft eines Bewegungsgrundes zu ertheilen vermag, kann ich handeln ohne Antrieb, bloß weil ich denke: „Es ist Pflicht, so zu handeln.“ Durch eben diese Kraft kann ich aber auch, wenn ich zwischen Einsicht und Leidenschaft oder Laune schwanke, der Einsicht folgen, wenn ich denke: „Es ist so vernünftig.“ Nicht immer ist unser Wille so mächtig wie die Leidenschaft oder Laune, die er bestreiten soll. Aber im Ganzen wird niemand durch Wildheit, Eigensinn oder Trägheit anders unglücklich als durch seine Schuld. Oder machst du dir nicht unausbleiblich Vorwürfe, du magst gegen die Regel der Pflicht oder gegen eine Regel der Klugheit gehandelt haben, so bald du dir nur bewußt bist, daß du gegen die Vernunft handeltest?

Septimius.

Freylich sehr verschiedenartige Vorwürfe, wenn ich unbesonnen und wenn ich schlecht handelte; aber Vorwürfe in beyden Fällen.

Theophranor.

Wie könnte also die höchste aller Vernunftregeln lauten, an die wir uns als freye Wesen selbstmächtig binden können?

Septimius.

Die höchste aller Vernunftregeln? Giebt es denn eine höhere als die Regel des Rechts?

Theophranor.

Keine höhere für das Gewissen, aber eine allgemeinere für die Vernunft; und diese lautet: Handle vernünftig! Diese höchste Vernunftregel ist entweder eine Lehre oder sie ist ein Gesez. Sie ist Lehre, in so fern mir die Vernunft Mittel werden kann, ein Ziel des Glücks zu erreichen. Sie ist Gesez, in so fern die Vernunft mir befiehlt, alles gegenwärtige und künftige Glück aus den Augen zu verlieren, um unbedingt zu thun, was ich als vernünftiges Wesen billigen könnte, wenn es jedermann thäte. — Und nun, mein Sohn, haben wir in unserm Bewußtseyn wie in der Sinnen- und Gefühlswelt die erkennbaren Endpuncte aller menschlichen Einsicht gefunden, — eine Welt außer uns, — Kraft und Empfänglichkeit in uns. Jezt dürfen wir mit den Fragen endigen, mit denen Orpheus anfing.

Septimius.

Jezt? Auf Ein Mahl?

Theophranor.

Nicht diese Nacht. Aber noch drey Nächte wie diese; und wir werden, denke ich, eins seyn über unsern Glauben, wie wir eins geworden sind über die Grenze unsrer Einsicht.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Achte Nacht.

„Mag die Philosophie der Wahrheit den forschenden Menschengeist beschränken und von der Nützlichkeit dieser Beschränkung überzeugen so sehr sie will; das Bedürfniß, mehr zu wissen als Menschen wissen können, tilgt sie in den Tiefen der Seele nicht aus. Nur das, was wir nicht fassen können, das Unendliche, würde uns genügen, wenn wir es faßten; denn auf Unendlichkeit deutet unser ganzes Erkennen, Genießen und Wollen. Unendlichkeit umgiebt das Endliche in den anschaulichen Vorstellungen des Raums und der Zeit. Unendlichkeit im Genusse verlangt unser Herz, so oft wir uns erinnern, daß wir Alles verlieren können, was unser ist. Unendlichkeit im Bewußtseyn unsrer Kraft können wir nicht aufhören zu wünschen, so lange noch irgend etwas Gutes zu thun ist, das vielleicht durch uns gethan werden könnte. So heben uns Sinn, Verstand und Vernunft über das Gefühl der Genüge hinaus, das wir in dieser Welt finden zu müssen eine Art von Anweisung erhalten zu haben glauben. Verbiethen kann

„kann mir die Philosophie der Wahrheit, nicht „über das Körperliche hinaus zu forschen; aber „verwehren kann sie mir's nicht. Denn nur der „Glaube an eine Geisterwelt kann mich mit der „Unvollkommenheit alles Körperlichen versöhnen; „und einen gedankenlosen Glauben ver„schmäht meine Vernunft.“ —

Daß Theophranor es seyn würde, der auf Ein Mahl von der Vernunft forderte, was sie, nach seiner eignen Lehre, nicht leisten konnte, hatte Septimius nicht erwartet. Und doch war es Theophranor, der nach den ersten Begrüßungen in der achten Nacht seinen jungen Freund durch jene Aeußerung in Erstaunen setzte.

Septimius.

Hör' ich einen andern in deiner Gestalt reden, oder bist du es wirklich, Vater?

Theophranor.

Was ich gesagt habe, hätte freylich jeder Vernünftige außer mir eben so gut sagen können.

Septimius.

Aber auch du nach deiner Lehre?

Theophranor.

Meine Lehre hat doch meines Wissens nie ein Bedürfniß bestritten; und auf ein Vernunftbedürfniß gründet sich mein ganzer Glaube.

Septimius.

Und ein Glaube, der, wie du selbst sagst, kein gedankenloser Glaube seyn soll, wie stimmt der zusammen mit deinen Beweisen der Wahrheit, daß das Uebersinnliche für die Vernunft unerreichbar ist?

Theophranor.

So, mein Sohn, wie die Scheidung des Glaubens von der Einsicht mit jenen Beweisen zusammen stimmt. Erst dann, wenn die Vernunft sich bis zum Glauben erhoben hat, begreifen wir ganz die Richtigkeit des menschlichen Wissens. Denn gründet sich nicht unser ganzes Wissen auf die menschliche Vorstellung von Körperlichkeit?

Septimius.

Du hast es bewiesen.

Theophranor.

Und ist ein Körper als Körper nicht ein wesenloses Werk unsrer Vorstellungskraft?

Septimius.

Auch das hast du bewiesen.

Theophranor.

Gilt dasselbe vom Begriffe der Geistigkeit? Ist auch er ein wesenloses Werk unsrer Vorstellungskraft?

Septimius.

Nur durch ihn ist der Begriff von Vorstellungskraft möglich.

Theophranor.

Er ist also der Grundbegriff aller Begriffe. Aber kannst du mir deßwegen sagen, was Geistigkeit ist?

Septimius.

Geistigkeit ist Bewußtseyn. Bewußtseyn ist Geistigkeit. Du hast mich gelehrt, daß der Verstand diesen Begriff auffassen, aber nicht erklären kann.

Theophranor.

Das Unerklärbare ist also der lezte Grund alles Erklärbaren. Sollte nun wohl ein Glaube, der von diesem Unerklärbaren ausgeht und sich fest hält am Begriffe der Geistigkeit, vom Verstande nicht nach eben den Regeln vollendet werden, wie alle Einsicht in der Einheit des Bewußtseyns vollendet wird?

Septimius.

Vielleicht so, wie ich das Wirkliche immer als gegeben annehme, und nur sein erkennbares Verhältniß zu meinem Bewußtseyn beurtheile?

Theophranor.

Nicht anders, Lieber. Wenn ich die Welt außer mir zu beurtheilen mir einbilde, so beurtheile

ich doch nur ihre Einwirkung auf meine Gefühlsfähigkeit. Eben so beurtheile ich die Geistigkeit meines Selbst in der Art, wie meine Selbstkraft auf meine Gefühlsfähigkeit wirkt. Meine Selbstkraft ist mein Wille. Von welchem Puncte müßte also eine mögliche Beurtheilung der Geistigkeit ausgehen?

Septimius.

Vom Begriffe des Willens.

Theophranor.

Ist uns aber nicht zugleich mit dem Bewußtseyn des Willens das unerforschliche Vernunftgesez gegeben, dem der Wille sich unterwerfen soll?

Septimius.

Sonderbar genug; aber gewiß.

Theophranor.

Wenn ich nun meinem Bewußtseyn gemäß die Zusammenwirkung eines guten Willens mit der Empfänglichkeit, durch die ich der Erkenntniß und des Genusses fähig bin, in Einem Gefühle beurtheile, und in diesem Gefühle ein unwidersprechliches Bedürfniß finde, an eine bessere Welt zu glauben; ist dann mein Glaube gedankenlos? und ist keine Wahrheit in meinem Gefühle?

Septimius.

Ich beurtheile also, wenn ich an eine bessere

Welt glaube, die Gründe dieses Glaubens, nicht die bessere Welt selbst?

Theophranor.

Sehr recht.

Septimius.

Und woher nehme ich den Beweis, daß Wahrheit ist in diesen Glaubensgründen? Wenn ich denke, was ich zur Befriedigung meiner Vernunft nicht umhin kann zu denken, folgt daraus, daß das Gedachte außer mir wirklich ist?

Theophranor.

Gewiß nicht, wenn du das Wesen einer wirklichen Welt erkannt hast, die der Idee einer solchen Welt, an die du glaubst, widerspricht. Aber was hast du denn von der wirklichen Welt erkannt?

Septimius.

Freylich nur ihre Einwirkungen auf meine Sinne; ihr Wesen nicht.

Theophranor.

Die bessere Welt, an die du glauben möchtest, und die wirkliche Welt, die du nur in Gefühlen und Bildern erkennst, können also gar wohl eine und dieselbe Welt seyn?

Septimius.

Wie? die Unvollkommenheit des Wirklichen wäre bloß in meinem Gefühle und die wirkliche Welt wäre wesentlich vollkommen?

Theophranor.

Nicht zu schnell, mein Sohn! Wenn ich niemanden beweisen kann, daß in meinem reinen Vernunftglauben Wahrheit ist, so kann mir auch niemand beweisen, daß reiner Vernunftglaube mich täuscht. Täuschung ist über dies ein leerer Begriff, wenn ich nicht über mein Bewußtseyn hinaus urtheile und der Phantasie keinen Zutritt in den Kreis meiner Bedürfnisse verstatte. Mit dem innigsten Glauben dringt mein Verstand nicht aus mir selbst in das Wesen der Geisterwelt. Wenn aber dieser Glaube um so inniger wird, je besser mein Wille und je reiner mein Bewußtseyn ist, dann giebt er uns Alles, was wir in unserm menschlichen Daseyn bedürfen, um ein künftiges und besseres Daseyn zu erwarten: Beruhigung und Ermunterung.

Septimius.

So theile mir denn deinen Glauben mit; und ich will sehen, ob er mir giebt, was ich bedarf.

Theophranor.

Erinnerst du dich noch der Gesetztafel am Altare im Tempel der Wahrheit, den Orpheus im Traume sah?

Septimius.

Sie schimmerte in einem Lichte, das mit den Strahlen zusammen fiel, die von oben herab

leuchteten. Vermuthlich bedeutete dieser Schimmern den Glauben an eine bessere Welt. Aber wie kann mich das Bewußtseyn meiner Pflicht wirklich zu einem solchen Glauben auffordern?

Theophranor.

Du willst fragen, ob du nicht eben so fest verbunden bist, dem höchsten Gesetze des Bewußtseyns zu gehorchen, auch wenn du an keine bessere Welt glaubst?

Septimius.

Genau dieses.

Theophranor.

Wäre das Gesez des Bewußtseyns abhängig von unserm Glauben, so wäre es nicht das nothwendige und höchste Gesez, das unbedingte Unterwerfung fordert. Aber unser Glaube kann sehr wohl ausgehen von einem Gesetze, das uns als das Gesez einer bessern Welt gegeben ist.

Septimius.

Wohin soll das führen?

Theophranor.

Nicht weiter als zur Verdeutlichung der Wahrheit, die ich jezt aussprach. Das Gesez des Bewußtseyns, dem wir zu gehorchen schuldig sind, ist uns wirklich gegeben als das Gesez einer bessern Welt. Nirgends in der ganzen Natur, die wir mit unsern Sinnen vernehmen und mit un-

serm Verstande beurtheilen, zeigt sich eine Ordnung, die mit der Regel des Rechts und der Pflicht genau zusammen stimmte. Was nach unsrer innigsten Ueberzeugung geschehen soll, ist, was am seltensten geschieht. Begebenheiten treiben Begebenheiten im Raume und in der Zeit, ohne daß wir Anfang und Ende, noch weniger Absicht und Zweck der großen Bewegung erfahren. Bilder der Entstehung und Bilder des Unterganges umgeben uns; und ob die Mücke um des Sonnenlichts willen tanzt, oder ob die Sonne leuchtet, damit die Mücke tanzen könne, ist gleich unerforschlich. Was ist aber der Forderung des höchsten Gesezes mehr entgegen als Zwecklosigkeit und Zerstörung? Das Gesez befiehlt mir, zu thun, was ich billigen würde, wenn es jedermann thäte. Das heißt, ich soll im Nahmen aller Wesen handeln, die Kraft zu handeln haben. Dasselbe Gesez seze ich in allen diesen Wesen voraus. Als einzigen lezten Zweck der Welt denke ich nun eine bleibende Harmonie im Wollen Aller. Ich mißbillige also, dem Geseze meines Bewußtseyns gemäß, die Ordnung der erkennbaren Natur, die einem zwecklosen Gesetze der Disharmonie, des Wechsels und der Zerstörung zu folgen scheint. Eine Welt, deren Daseyn ich billigen soll, muß eine bessere Welt seyn.

Septimius.

Dein Glaube an eine bessere Welt geht also

von einer Gesinnung aus, die der Weise der Stoa Empörung gegen die Natur nennen würde.

Theophranor.

Wenn ich ein Gesetz, dessen Heiligkeit mir mit meinem Bewußtseyn gegeben ist, höher achte als den Zusammenhang von Erscheinungen, die ich Natur nenne, ist das Empörung gegen die Natur? Kann ich mich empören, wo ich nicht zu gehorchen schuldig bin?

Septimius.

Bin ich der Natur nicht schuldig zu gehorchen?

Theophranor.

Wenn du das bist, so mußt du Alles billigen, was geschieht, es sey gut oder schlecht; denn Alles, was geschieht, ist natürlich. Dann magst du auch Alles thun, was dich gelüstet, wenn es dir nur nach der Berechnung des Wahrscheinlichen keinen Schaden bringt. Glücklich seyn auf Kosten anderer ist nicht unnatürlich. Was der Raubvogel instinctmäßig thut, dürftest du nur mit Verstande thun, um zu verhüthen, daß kein Stärkerer auch gegen dich den Raubvogel spiele.

Septimius.

Um aller Götter willen, fahre so nicht fort! Wenn ich an einen Herrn und Urheber der Welt glauben soll, sind dann die Gesetze der Welt nicht

seine Gesetze? Empöre ich mich nicht gegen seinen Willen, wenn ich mich gegen die Ordnung der Natur auflehne?

Theophranor.

Ich glaube an einen Herrn und Regierer der Natur. Was aber ein Herr und Urheber der Welt heißen soll, ist meiner Vernunft unerforschlich. Ich sehe die Ordnung der Natur wie ein Räthsel an, dessen Verhältniß zur Ordnung der Welt ich in einem künftigen Daseyn zu verstehen hoffe.

Septimius.

Natur und Welt, ist denn das zweyerley?

Theophranor.

Ist es denn einerley?

Septimius.

In so fern das, was ich erkenne, ein Theil des ganzen ist, in welchem Alles ist, und in welchem auch ich bin. Den Theil der Welt, den ich als Sinnenwelt erkenne und beurtheile nach den Denkgesetzen, die du mir entdeckt hast, nenne ich die Natur.

Theophranor.

Du beurtheilst also zum Theil die Welt, wenn du die Natur beurtheilst?

Septimius.

In so fern das, was dem Theile zukommt,

dem Ganzen nicht widersprechen kann. Oder was wäre denn das Unbekannte außer mir, das auf meine Sinne wirkt und mir Eindrücke giebt, wenn es nicht ein Theil des Ganzen ist, das ich mir als eine Welt denken muß.

Theophranor.

Gewiß nichts anderes als was du sagst. Aber beurtheilst du denn dieses Unbekannte?

Septimius.

Wie? — Auf Ein Mahl wird mir die Dämmerung heller. — Die Natur ist kein Theil der Welt. Sie ist ganz etwas anderes als die Welt.

Theophranor.

So schnell besinnst du dich eines Andern? Was ist denn die Natur?

Septimius.

Ein Nichts, dem Wesen nach. Woran dacht' ich denn? Natur ist ja nichts mehr als die Summe von Eindrücken, die ich mit meinen Sinnen empfände. Die Ursache dieser Eindrücke, das Wesen der Welt, dasjenige, was ist, wie Ich bin, bleibt mir verborgen und ist gar nicht beurtheilbar.

Theophranor.

Nun gehen wir wieder Eines Weges. Zur Beurtheilung der Natur, das heißt, unserer Vorstellungen, die wir als ein Ganzes denken, ist uns

der Verstand mit seinen Denkgesetzen gegeben. Aber was ist denn die Welt?

Septimius.

Ihr Urheber weiß es, wenn sie einen Urheber hat.

Theophranor.

Aber wenn wir eine Welt denken, die wir billigen könnten, so müssen wir doch überhaupt eine Welt denken. Was denkst du dir unter einer Welt, wenn du gleich nicht weißt, was die wirkliche Welt ist?

Septimius.

Mir schwindelt. — Eine Welt, — und doch etwas anderes als die Natur, — also keine Körperwelt —! Also vielleicht eine Geisterwelt?

Theophranor.

Hier laß uns Halt machen. Denn hier ist der Punct, wo die Vernunft sich mit der Natur entzweyet und, ohne daß wir es gewahr werden, den Verstand in eine unabsehliche Weite von Verirrungen fortreißt, von denen uns nichts zurük bringen kann als die Ueberzeugung, daß — eine Körperwelt ein Nichts ist.

Septimius.

Eine Körperwelt ein Nichts? Diese Erde, diese Sonne mit ihren Planeten, diese zahllosen Sterne — ein Nichts?

Theophranor.

Für uns gewiß Etwas. Und wo etwas für uns ist, ist auch gewiß etwas an sich. Aber ist es deswegen auch, was es uns zu seyn scheint, eine Erde, eine Sonne, ein Stern? Ist nicht ein Körper als Körper ein Werk unsrer menschlichen Vorstellungsart nach deren Gesezen wir Eindrücke erkennen als Etwas in der Zeit und im Raume? Körper und Welt, heben nicht diese Begriffe einander auf?

Septimius.

Ich kann mir doch ein All von Körpern, eine fühlbare Welt denken!

Theophranor.

Den Widerspruch übersehen, der in der Zusammensezung dieser Begriffe liegt, das kann ich auch, wenn ich meinen Verstand an der Grenze der Begreiflichkeit spielen lasse. Aber wenn ich mich besinne und genau wissen will, was ich denn eigentlich denke, dann finde ich, — was freylich dem Verstande nicht schmeichelt —

Septimius.

Das ist?

Theophranor.

Daß ich nicht einmahl den Begriff des Gegenstandes, den ich zu beurtheilen glaube, wenn ich mir eine Körperwelt denke, zur Befriedigung der Vernunft vollenden, also noch weniger ihn beurtheilen kann.

Septimius.

Aber warum nicht? Ich sehe noch immer die Unmöglichkeit nicht ein.

Theophranor.

Wenn du von einem Dinge, das du vernünftig beurtheilen willst, nicht sagen kannst, ob es Grenzen hat oder in's Unendliche ausgedehnt ist; ob es einen Anfang genommen hat oder ewig ist: nach welcher Regel willst du so ein Ding beurtheilen?

Septimius.

Mich dünkt doch, ich kann die möglichen Eigenschaften einer Körperwelt beurtheilen nach der Verstandesregel der Möglichkeit, wenn ich es auch dahin gestellt seyn lasse, ob sie begrenzt oder unendlich, entstanden oder ewig ist!

Theophranor.

Was ein Körper ist, darüber wurden wir eins in der zweyten Nacht. Es kommt uns also jetzt darauf an, zu bestimmen, was wir uns unter einer Welt denken wollen. Wie kommt unser Verstand zu diesem alles umfassenden Begriffe?

Septimius.

Unter einer Welt denke ich mir den Inbegriff alles dessen, was ist und seyn kann.

Theophranor.

Also mehr als unter dem Begriffe eines Ganzen?

Septimius.

Als ein Ganzes kann ich mir freylich jedes Ding denken, das ich in anderm Bezuge wieder als Theil eines größern Ganzen denke, so wie ein Blatt Theil eines Zweiges, und der Zweig Theil eines Baumes, und der Baum Theil eines Waldes, und der Wald Theil einer Landschaft u. s. w. ist. Auf diesem Wege, wo ich zu dem Größern immer noch ein Größeres suche, finde ich zuletzt den Begriff eines letzten und allumfassenden Ganzen, mit dem mein Verstand endigt.

Theophranor.

Was berechtigt aber deinen Verstand, irgend wo auf diese Art zu endigen? In der Erfahrung ist doch noch niemand auf eine Grenze der Welt gestoßen, hinter welcher, wenn sie erkennbar wäre, das reine Nichts anheben müßte. Und um nach richtigen Denkgesezen ein Ganzes zu denken, bedarf es nicht des Begriffs von einem vollendeten und alles umfassenden Ganzen.

Septimius.

Wäre denn dieser Begriff ersonnen und nichtig?

Theophranor.

Ersonnen und nichtig? Ein Begriff, der der Vernunft unentbehrlich ist? Aber aus der Erfahrung kann ihn der Verstand nicht entwickelt haben. Denn eben in Beziehung auf diesen Begriff erscheint uns Alles, was wir in der Erfahrung er-

kennen, unvollendet. Auch kein Regelbegriff kann es seyn, den der Verstand in sich selbst findet. Denn alle Regelbegriffe dienen uns nur zur Beurtheilung des Unvollendeten, das in unserm Gedanken noch immer einer Erweiterung fähig ist. Was nöthigt also unsern Verstand, einen Endbegriff zu suchen, der Alles umfaßt? Und wo findet er einen solchen Begriff?

Septimius.

Vielleicht im Innersten der Vernunft und des Bewußtseyns?

Theophranor.

Da allein kann er ihn finden. Denken wir uns nicht einen Zustand unsrer Empfänglichkeit, in dem wir als genießende Wesen Alles haben, was unserm Selbst gemäß ist, und den wir Genüge nennen?

Septimius.

Das ist der Zustand, den wir immer ahnden und nie erreichen!

Theophranor.

Also ein Zustand, den uns nur innigstes Bedürfniß unsers beschränkten Selbst, keinesweges aber die Erfahrung kennen lehrt. Das Bedürfniß der Genüge ist es, was die Vernunft zur Einheit und Vollendung bestimmt. Das Bedürfniß der Einheit und Vollendung schließt sich an den Begriff von einem Wesen; und so denken

denken wir uns ein All von Wesen, das, in sich selbst vollendet, keines Zusazes in meinen Gedanken fähig ist, — eine Welt.

Septimius.

So viel liegt in einem Begriffe, den der Sprachgebrauch oft auf unsern einzigen Erd-Planeten einschränkt?

Theophranor.

Der Sprachgebrauch hält sich an die Beschränkung der menschlichen Fassungskraft. Unser Verstand sucht eine erkennbare Welt; und weil er die nicht finden kann, denkt jeder sich den Inbegriff seiner eignen Erfahrung als seine eigne Welt. Wer so denkt, überhebt sich nicht, und bleibt der menschlichen Schwäche getreu. Wenn aber unsre Philosophen sich vermessen, aus den Naturbildern, die uns als Etwas erscheinen, eine Körperwelt zusammen zu denken, dann ist es Zeit, den Widerspruch aufzudecken, der unserm Glauben an eine bessere Welt im Wege steht.

Septimius.

Aber wo liegt denn dieser Widerspruch? — Du hast dich schon oft darauf berufen, aber ich begreife ihn noch nicht. Wenn eine Welt überhaupt ein vollendetes All von Wesen ist, so wird eine Körperwelt ein vollendetes All von Körpern seyn. Was hindert mich, so etwas zu denken?

Theophranor.

Um etwas zu denken, mußt du doch den Begriff von diesem Etwas an irgend einen andern Begriff schließen. Geist und Körper sind die äußersten Grenzbegriffe, die wir von Etwas haben. Ich muß also anfangen zu fragen: Denkst du dir unter einer Körperwelt etwas Geistiges oder etwas Körperliches?

Septimius.

Du siehst, ich lache. Eine Körperwelt etwas Geistiges? —

Theophranor.

Also etwas Körperliches? — Bedenke dich wohl, ehe du antwortest!

Septimius.

Ich sehe auch keinen Schatten von Veranlassung, mich zu bedenken.

Theophranor.

Es bleibt also dabey? Eine Körperwelt ist nach deinen Begriffen etwas Körperliches?

Septimius.

Nichts anderes. Und nun?

Theophranor.

Wenn eine Körperwelt etwas Körperliches ist, so müssen denn doch die Merkmahle der Körperlichkeit, dasjenige, was den Begriff von ei-

nem Körper überhaupt bestimmt, vereinbar seyn mit dem Begriffe von einer Welt?

Septimius.

Ohne allen Zweifel. Und nun?

Theophranor.

Wenn ein Körper nichts anderes ist als ein in unsrer Vorstellung begrenztes Etwas im Raume; was erkennst du hinter der Grenze eines Körpers? den leeren Raum oder etwas anderes Körperliches, die Luft, oder was es denn ist?

Septimius.

Begrenzung in der Körperwelt ist Berührung. Ein Ding begrenzt das andere.

Theophranor.

Wenn der leere Raum Etwas begrenzen könnte, müßte denn nicht ein Nichts das wirkliche Etwas berühren?

Septimius.

— Jetzt hör' ich dich kommen. Der leere Raum ist ein bloßes Nichts und nur in meiner Vorstellung ein anschauliches Etwas. Soll also der leere Raum die Welt begrenzen — — Aber neln! In's Unendliche kann doch die Reihe der körperlichen Dinge nicht fortgehen! —

Theophranor.

Warum nicht?

Septimius.

Ich weiß nicht, warum nicht. Aber es widerspricht allen meinen Vorstellungen, hinter diesen Sternen andere Sterne, und hinter diesen wieder andere in's Unendliche fortzudenken und der Körperwelt keine Grenzen zu geben. Die Welt muß Grenzen haben.

Theophranor.

Warum muß sie?

Septimius.

Laß mich zurück fragen! Warum muß sie nicht? Daß ein Nichts etwas berühre, heißt freylich nichts. Der leere Raum kann den Umfang der Welt nicht berühren. Aber ist denn jede Begrenzung nothwendig Berührung? In der Welt ist keine Lücke; und jeder Körper berührt etwas Körperliches. Aber die Welt als ein Ganzes begrenzt sich selbst. Den leeren Raum kann ich zwar nicht erkennen, aber doch mit der Begrenzung des Weltalls denken.

Theophranor.

Du nimmst also an, daß deine Körperwelt irgend wo abgeschnitten ist, und denkst dir als ihre Begrenzung ein Nichts, den leeren Raum. Kannst du dir aber nicht diesen leeren Raum auch als erfüllt denken?

Septimius.

Was sollte mich daran hindern?

Theophranor.

Du kannſt alſo deine begrenzte Körperwelt in Gedanken nach Belieben vergrößern?

Septimius.

In Gedanken freylich. Aber ich nehme an, daß ſie in der Wirklichkeit in einer gegebenen Größe begrenzt iſt.

Theophranor.

Und was iſt das für eine Wirklichkeit, in welcher irgend etwas Körperlich-begrenztes vorhanden iſt?

Septimius.

Eine Eingebildete Wirklichkeit, willſt du ſagen?

Theophranor.

Nichts anderes. Denn das in ſich Wirkliche erkennen wir ja nicht. Daß wir um uns der Körper erblicken und alles Erkennbare körperlich fühlen, iſt, wie du weißt, das Werk unſrer menſchlichen Vorſtellungsart, nicht eine Folge innerer Eigenſchaften des Weſentlichen außer uns. Wenn nun ein Körper als Körper nichts in ſich Wirkliches iſt, kann denn eine Körperwelt als etwas in ſich Wirkliches eine gegebene Größe haben?

Septimius.

Ich habe die innere Wirklichkeit der Körperwelt noch nicht behauptet; aber du haſt ſie ge-

läugnet, und damit angefangen, daß du sogar ihre Möglichkeit angriffest. Das ist's, wovon du mich noch nicht überzeugt hast.

Theophranor.

Wir blieben stehen, wo wir, um die Möglichkeit einer Körperwelt anzunehmen, zwischen zwei Sätzen nothwendig wählen mußten. Das All von Körpern, das du Welt nennst, hat entweder Grenzen, oder es hat keine Grenzen. Nicht wahr?

Septimius.

Eins von Beyden muß ich freylich denken.

Theophranor.

Und ein Körper ist als Körper wesentlich Nichts und nur in meiner Vorstellung wirklich. Waren wir nicht auch darüber eins?

Septimius.

Auch darüber.

Theophranor.

Und daß du deine Körperwelt, wenn du sie als begrenzt denken willst, in deiner Vorstellung willkührlich vergrößern kannst, räumst du auch ein?

Septimius.

Auch das.

Theophranor.

Was hast du denn für eine Befugniß, der

Möglichkeit der Vergrößerung deiner Welt Grenzen zu sezen durch den Begriff von einer gegebenen Größe? Alles Körperliche ist als etwas Körperliches nur in unsrer Vorstellung wirklich. Was nur in unsrer Vorstellung wirklich und in unsrer Vorstellung immer einer Vergrößerung fähig ist, hat das eine gegebene Größe?

Septimius.

Wie? Ich soll mir also die Welt als ausgedehnt in's Unendliche denken?

Theophranor.

Nicht als ausgedehnt in's Unendliche, und auch nicht als begrenzt im Unendlichen. Ergreife jede von beyden Vorstellungsarten, welche du willst! Die eine löst sich wie die andere in ein Nichts auf, aus dem leicht begreiflichen Grunde, weil eine Körperwelt ein Nichts ist. Hier, mein Guter, erschrikt unser Verstand, wenn er mit seinen Irgend wo und Irgend wann durchdringen will, vor dem Ziele der menschlichen Vorstellungsart. Alles, was ist, muß nach menschlicher Vorstellungsart irgend wo und irgend wann seyn, also entweder Grenzen haben oder den unendlichen Raum ausfüllen, entweder eine Zeitlang dauern oder ewig seyn. Ist die Welt irgend wo und irgend wann, so muß sie auch nothwendig entweder begrenzt oder in's Unendliche ausgedehnt, entweder entstanden und vergänglich oder ewig seyn.

Und wer wird seine Weltlehre mit der Behauptung anfangen, die Welt sey nirgends und nie?

Septimus.

Nirgends und nie? Das könnte denn doch wohl heißen: unvereinbar mit den Vorstellungen von Raum und Zeit, wie ich mir aus unsrer zweyten Nacht erinnere?

Theophranor.

Nicht wahr? Und doch sezt uns die Schwäche unsrer Vorstellungsart in die unvermeidliche Nothwendigkeit, allem Wirklichen eine Stelle im Raume und einen Augenblick in der Zeit anzuweisen. Daß wir eben deßwegen das Geistige nicht beurtheilen können, saheſt du ein in unsrer zweyten Nacht. Aber daß eben deßwegen auch der Begriff einer Welt sich der menschlichen Beurtheilung entzieht, leuchtet nicht so schnell ein, und kann Keinem einleuchten, der sich die Welt als ein All der Natur denkt. Und doch ist der Begriff eines vollendeten All als ein reiner Vernunftbegriff, der nicht von der Erfahrung ausgeht und dem kein Ding in der Erfahrung gemäß ist, unvereinbar mit den Vorstellungen von Raum und Zeit. Unsre zweifelnde Philosophie ist noch viel zu stolz, wenn sie sagt, es lasse sich nicht wohl ausmachen, ob die Welt begrenzt oder unendlich, entstanden oder ewig sey. Wer mag nur etwas ausmachen wollen, wo man nach

Nichts fragt? Jede mögliche Antwort iſt eine Verſtandesverwirrung.

Septimius.

Weil die Vorſtellungen von Raum und Zeit den Begriff einer Körperwelt nach ſich ziehen, ſo bald wir den Umfang und die Dauer der Welt beurtheilen wollen?

Theophranor.

Sehr recht. Was wir als Körper beurtheilen, iſt als Körper nichts mehr als ein Etwas in unſrer Vorſtellung. Erſcheinungen, alle in geometriſchen Umriß gefaßt, kommen und ſchweben vorbey vor unſerm Sinne. Nach nothwendigen Verſtandesgeſezen denken wir, was wir nicht fühlen, ein Ganzes von Erſcheinungen, bleibend, zuſammen geordnet und verkettet durch Urſache und Wirkung. Dieſes gedachte Ganze iſt die Natur, die wir bildlich in jeder Erſcheinung beurtheilen. Wenn wir aber eine Welt denken, ein All der Weſentlichkeit, ſo ſoll doch mit dieſem überſchwenglichen Begriffe nicht eine Bilderwelt, ein All von Vorſtellungen gemeint ſeyn?

Septimius.

Ein All von Vorſtellungen? Das iſt Nichts. Denn zu jeder Zahl von Vorſtellungen kann ich mir eine neue denken. Und eine Körperwelt wä-

re doch nichts mehr als ein All von Vorstellungen, — eine Bilderwelt! Daraus folgt — —

Theophranor.

Was?

Septimius.

Endige du für mich!

Theophranor.

Wenn wir über die Dauer und den Umfang der Welt philosophiren, so sezen wir, ohne es zu wissen, den nichtigen Begriff einer Bilderwelt an die Stelle des Begriffs von einem All der Wesentlichkeit, und unser Verstand steht befangen zwischen zwey Gesichtspuncten, die er beyde nicht verfolgen kann.

Septimius.

Was für Gesichtspuncten?

Theophranor.

Auf der einen Seite die Einheit des Bewußtseyns; auf der andern die Unendlichkeit des Raums und der Zeit. Einheit und Unendlichkeit widersprechen einander im träumerischen Begriffe einer Körperwelt.

Septimius.

Noch verstehe ich dich nicht.

Theophranor.

Die Einheit des Bewußtseyns verlangt Voll-

endung in unsern Vorstellungen von Allem, was ist. Der Vollendung widerspricht jede mögliche Vergrößerung. Jedes Bild, also auch eine Bilderwelt, kann ich in Gedanken vergrößern; denn was im Raume ist, folgt in meiner Vorstellung den Gesezen des Raums. Eine Welt, die keiner Vergrößerung fähig seyn soll, muß unendlich seyn wie der Raum. Eine Welt, die unendlich ist wie der Raum, ist nicht im Raume und hebt den Begriff des Raums auf, das heißt in der Sprache der menschlichen Beschränkung: Sie ist nirgends.

Septimius.

Wenn du nicht bald zur Sprache der menschlichen Beschränkung zurük kehrst, so sinkt meine Aufmerksamkeit.

Theophranor.

So wende denn nur noch einen Augenblick daran, um dich zu überzeugen, daß auch alles Philosophiren über die Ewigkeit der Welt eitel ist, wenn Welt und Natur für Eins genommen werden. Alles Erkennbar-wirkliche entsteht für uns in der Zeit, und aus Etwas. Aber eine entstandene Welt, woraus wäre die entstanden?

Septimius.

Aus Nichts.

Theophranor.

Daß das Nichts sich in ein vollendetes Etwas verwandle, — was hältst du davon?

Septimius.

Es ist Widersinn. Ich kann gar nicht denken, daß ein Mahl nichts gewesen seyn sollte. Das Nichts selbst wird in meinen Gedanken zu Etwas, wenn ich es im Begriffe des Seyns auffassen will, um zu denken: Es war ein Mahl Nichts.

Theophranor.

Und doch, wenn du annehmen wolltest, der Inbegriff alles dessen, was für uns kommt und verschwindet, sey immer und ewig gewesen, was wäre denn jemals entstanden?

Septimius.

Im Grunde nichts. Aber muß denn etwas entstanden seyn?

Theophranor.

Was wir beurtheilen wollen, muß für uns entstanden seyn. Jede Erscheinung muß folgen auf eine Erscheinung. Denke ich mir nur eine Welt als eine Erscheinungs- oder Körperwelt, so entsteht jedem seine Welt, so wie ein Mensch sich bewußt wird, daß etwas außer ihm ist.

Septimius.

Aber das in sich Wirkliche, die Welt jenseits

meiner Sinne, die ich nicht zu beurtheilen vermag, wäre denn auch die nicht ewig?

Theophranor.

Hier iſt, denke ich, der Augenblik, unſerm Gedankenſpiele ein Ende zu machen. Körper und Welt ſind unverträgliche Begriffe, weil die Vernunft nicht geſtattet, daß wir ein All der Weſentlichkeit mit einem nichtigen Werke unſrer Vorſtellungskraft verwechſeln. Und doch können wir uns dieſer Verwechſelung nicht enthalten, ſo bald wir das Werk unſrer Vorſtellungskraft zu Ende fördern wollen. Wir ſehen zum geſtirnten Himmel auf. Wir ſehen zahlloſe Sonnen ſich verlieren in unerreichbaren Fernen. Natürlich entſteht da die Frage: „Wie weit erſtreckt ſich dieſe Sonnenreihe? In's Unendliche? Oder hat ſie irgend wo ein Ende und hebt irgend wo das Nichts im Unendlichen an?“ Die Phantaſie ſchwindelt vor beyden Vorſtellungen zurük; denn ſie kann das Unendliche nicht erreichen und das Nichts ſich nicht vergegenwärtigen. Die Vernunft verſucht nun, die Frage zu beantworten ohne Beyhülfe der Phantaſie. Aber ſie kommt nicht weiter; denn nur mit Beyhülfe der Phantaſie gewinnt der widerſprechende Begriff einer Körperwelt ein Anſehen von Wahrheit. Nur durch die Phantaſie vergegenwärtigen wir uns die Vorſtellung von Körpern. Und ſo erklärt es ſich, warum wir eine Körperwelt nicht als begrenzt denken können.

Alle diese Sterne und Sonnen, zu denen wir hinauf staunen, sind als Sterne und Sonnen leere Bilder vor unsrer Vorstellungskraft; als Körper nur für uns etwas. Und wo wir keine Sonnen mehr erkennen, da müssen wir doch etwas Körperliches, Luft oder Aether, kurz irgend etwas denken, das den leeren Raum ausfüllt. Die Grenze der Körperwelt würde die Grenze unsrer Vorstellungen seyn, und diese können wir nicht finden, so lange auf jede mögliche Vorstellung eine neue folgt. Aus demselben Grunde können wir uns ein All von Sternen und Sonnen nicht als ursprünglich entstanden, sondern durch die Zeit nur verändert denken. Der Begriff des ursprünglichen Entstehens läßt sich gar nicht zusammen knüpfen mit dem Begriffe des Entstehens in der Erfahrung, wo immer Eins aus dem Andern entsteht.

Septimius.

Und um so weniger läßt sich die Ewigkeit der wirklichen Welt bezweifeln.

Theophranor.

Liegt dir die so sehr am Herzen?

Septimius.

Ich kann nicht umhin, zu denken, daß immer Etwas gewesen seyn muß, Welt oder Geist, was es auch war; genug Etwas.

Theophranor.

Und was mich noch aufmerksamer macht: ich kann mir sogar die Ewigkeit einer Körperwelt ohne Widerspruch denken!

Septimius.

Und wie stimmt das zu deiner Lehre?

Theophranor.

Wie der Begriff der Unendlichkeit zu meiner Vorstellungsweise stimmt. Was erkennbar seyn soll für mich, muß begrenzt und endlich seyn. Will ich aber den Begriff der Unendlichkeit in meinen Gedanken fest halten, so verhält sich die unendliche Zeit anders zum Begriffe der Körperlichkeit als der unendliche Raum. Ein Körper ohne Grenzen ist kein Körper; eine unbegrenzte Körperwelt keine Körperwelt. Aber ein ewiger Körper könnte immerhin ein Körper seyn; wenn nur ein Ding, das nichts mehr als eine leere Vorstellung ist, überhaupt ewig seyn könnte.

Septimius.

Der Verstand kann also sein Spiel mit der Zeit weiter treiben als mit dem Raume; aber es ist ein eben so eitles Spiel. — Und nun die Ewigkeit der wirklichen, wesentlichen und unerkennbaren Welt?

Theophranor.

Die möchte wohl mehr seyn als ein Spiel des Verstandes mit der Zeit.

Septimius.

Wirklich?

Theophranor.

Wirklich und gewiß, wenn anders das Bewußtseyn meiner eignen Wesentlichkeit mehr als ein Traum ist, und das muß es doch wohl seyn, weil wenigstens ich träume. Wir haben nun, mein Sohn, den nichtigen Begriff einer Körperwelt lange genug verfolgt. Es ist Zeit, daß uns die reine Vernunft sage, was eine wirkliche Welt seyn kann; und dann wird sie uns auch sagen, was wir in dieser wirklichen Welt zu werden hoffen dürfen, und was uns bestimmen muß, an einen Geist der Geister zu glauben. — Woher hast du den Begriff von einer Wesentlichkeit, die mehr ist als Begriff und Erscheinung?

Septimius.

Aus dem Bewußtseyn meines Selbst.

Theophranor.

Woher hast du den Begriff von einer wesentlichen und in sich wirklichen Welt?

Septimius.

Auch aus dem Bewußtseyn meines Selbst im Verhältnisse zu dem, was auf mich wirkt. Ich weiß, daß ich bin und daß etwas außer mir ist. Ich weiß also, daß innere Wesentlichkeit mehr als eine Vorstellung und daß sie nicht auf mich allein eingeschränkt ist. Ein All in sich wirklicher

licher Weſen faſſe ich zuſammen im Begriffe einer Welt.

Theophranor.

Giebſt du dieſer Welt der Weſentlichkeit einen Umfang?

Septimius.

Einen Umfang? Dann müßte ſie eine Körperwelt ſeyn, eine Welt im Raume, die ich nicht faſſen kann und die weſentlich Nichts iſt.

Theophranor.

In der Frage: „wie groß die Welt iſt“, wäre alſo kein Sinn?

Septimius.

So wenig wie in der: „welchen mathematiſchen Umriß ein Weſen hat, das ich mir als vorhanden außer meiner Vorſtellung denke“.

Theophranor.

Wir müſſen alſo bey dem Begriffe einer Welt jede Vorſtellung fahren laſſen, die ſich auf den Raum bezieht?

Septimius.

Nothwendig; oder wir verirren uns wieder in den Widerſpruch einer Bilderwelt.

Theophranor.

Wir können alſo von einer in ſich wirklichen Welt nichts ſagen als daß ſie iſt?

Septimius.

Was könnten wir mehr davon sagen, da wir sie nicht beurtheilen können?

Theophranor.

Wie beurtheilst du denn die Geistigkeit deines Bewußtseyns?

Septimius.

In seinen Verhältnissen zu den Eindrücken, die ich körperlich fühle.

Theophranor.

Wenn du diese Eindrücke fühlst, folgt daraus nicht, daß der unbekannte Grundstoff der Natur auf dich wirkt?

Septimius.

Das freylich!

Theophranor.

Und wirkst du nicht selbst durch deinen Willen?

Septimius.

Auch das.

Theophranor.

Du weißt also, daß es einwirkende und übersinnliche Weltkräfte giebt?

Septimius.

Ich wüßte —? Was sagst du? — Ich glaubte, ich wüßte nichts, wo mich meine Sinne verlassen!

Theophranor.

Nichts, was dir nicht als unmittelbare Wahrheit des Bewußtseyns gegeben iſt. Unmittelbare Wahrheit des Bewußtſeyns iſt es, daß wir ſind und daß etwas außer uns iſt; daß wir wirken und daß etwas auf uns wirkt. Kräfte, die aus uns und auf uns wirken, mußt du dir die nicht als Weltkräfte denken?

Septimius.

Nothwendig, wenn ich mich ſelbſt der Welt beyzähle.

Theophranor.

Wie vielerley mag es wohl ſolcher Weltkräfte geben?

Septimius.

Das ſoll ich im Ernſte ſagen?

Theophranor.

So weit es dir dein Bewußtſeyn verbürgt. Von Zählen der Kräfte iſt die Rede nicht, wo das Ueberſinnliche zur Frage kommt. Ueberhaupt kleiden ſich unſre Begriffe vom Ueberſinnlichen nur aus Noth in die Sprache der Sinnlichkeit. Aber gewiß iſt es doch, daß der Grund, warum mir die Roſe roth und die Lilie weiß erſcheint, nicht von meinem Willen, alſo nicht von meiner Kraft ausgeht. So feſt ich überzeugt bin, daß die cylindriſche Form dieſer Säule nichts als das Werk meiner Vorſtellungskraft iſt, ſo kann

ich doch durch mein Wollen nicht möglich machen, daß ich den eckigen Fuß dieser Bank cylindrisch fühle. Daraus folgt unwidersprechlich —

Septimius.

Was?

Theophranor.

Innere Mannigfaltigkeit der Welt und der übersinnlichen Weltkräfte. Von der Art der Einwirkung, die ich übrigens nicht ergründen kann, hängt es ab, wie mancherlei Dinge mir anschaulich werden, und in welche der nothwendigen geometrischen Formen ein anschauliches Ding sich kleidet. — Damit ist aber auch unsre ganze Weltlehre als Wissenschaft zu Ende.

Septimius.

Und was habe ich damit gewonnen zur Begründung des Glaubens an eine bessere Welt, deren Daseyn, wie du sagtest, ich billigen könnte?

Theophranor.

Nach welchen Gesezen wirken die übersinnlichen Kräfte der Welt?

Septimius.

Ich weiß nichts von solchen Gesezen.

Theophranor.

Nichts von dem höchsten Gesez, dem dein Wille gehorchen soll?

Septimius.

Dahin kommen wir wieder? Das höchste Gesez meines Bewußtseyns wäre ein übersinnliches Weltgesez?

Theophranor.

Sage lieber: Der Begriff einer bessern Welt liegt im höchsten Gesezе des Bewußtseyns. Das ist die Wahrheit, über die wir uns schon zu Anfang unsers Gesprächs verständigten. Wir erkennen die Natur, und lieben sie, weil sie schön ist. Aber gut ist die Natur nicht. Was nach der Ordnung der Natur geschieht, sollte nach dem höchsten Gesezе des Bewußtseyns öfter nicht geschehen, als geschehen. Aber die Natur ist auch nichts mehr als die Summe unsrer Vorstellungen; und alles Uebel in unsrer Vorstellung kann vor dem höhern Gerichte des Bewußtseyns nicht gemißbilligt werden, so bald ich es mir als nothwendig zur Uebung der Freyheit, und Freyheit als nothwendig zur einzigen und ewigen Welt denke, die die bessere und die beste ist.

Septimius.

Die bessere oder beste Welt wäre also die übersinnliche, einzig- und in sich wirkliche Welt? Und diese wäre ewig?

Theophranor.

Die beste Welt muß nothwendig eine Geisterwelt seyn. Zweifelst du daran?

Septimius.

Ich wünschte, ich könnte es beweisen.

Theophranor.

Was ist denn der lezte Zweck alles Wollens, der unsrer Vernunft mit dem höchsten Gesezе gegeben ist?

Septimius.

Bleibende Harmonie im Wollen Aller! Das muß, wie du es gesagt hast, der lezte Zweck einer Welt seyn, deren Daseyn ich billigen kann. Und deßwegen muß diese Welt eine Geisterwelt seyn?

Theophranor.

Ein Wesen, das wollen soll, muß sich seiner bewußt seyn. Ein Wesen, das sich seiner bewußt ist, nennen wir, unserm eignen Bewußtseyn gemäß, einen Geist. Eine Welt von Wesen, denen vereinigtes Wollen harmonisch wirken soll, muß also eine Geisterwelt seyn.

Septimius.

Aber wenn diese Geisterwelt die wirkliche Welt ist, wo bleibt denn die Erfüllung des lezten Zwecks?

Theophranor.

Weißt du denn, daß dieser lezte und einzige Zweck jemahls nicht erfüllt ist?

Septimius.

Wie? Er würde immer erfüllt und soll doch immer erfüllt werden?

Theophranor.

Er soll erfüllt werden durch jeden, der sich des höchsten Gesetzes bewußt ist. Durch die bleibende Möglichkeit der Erfüllung aber wird er im All der wollenden Wesen wirklich erfüllt. Wären alle wollende Wesen, was sie seyn sollen, so müßten sie aufhören zu wollen, und könnten nicht mehr gute Wesen seyn, weil nur der gut ist, der besser werden will. Selbst der höchste und einzig-vollkommene Geist würde nicht vollkommen seyn, wenn er nicht wollen könnte, und er würde nicht wollen können, wenn Alles wäre, was es seyn soll. Nur durch bleibenden Widerstreit ist eine bleibende Harmonie wollender Wesen möglich.

Septimius.

Das hieße, dünkt mich: „Das, was geschehen soll, geschieht immer, indem es nicht geschieht!“ Und das soll ich fassen?

Theophranor.

Wie das Geistige sich fassen läßt: menschlich und im Bilde. Was einleuchtender Widerspruch seyn würde, wenn es von der Natur gelten sollte, in der Alles nach nothwendigen Gesetzen zusammen hängt, kann einleuchtende Wahrheit seyn,

wenn wir eine Welt denken, deren lezter Zweck nur durch Freyheit möglich iſt. Vergiß nur nie, daß Alles, was für uns erkennbar geſchieht, in der Natur geſchieht! Aber die überſinnlichen Wirkungen der Willenskraft erkennen wir doch nur als Wirkungen in unſrer Vorſtellungsreihe. Die Welt, in welcher geſchieht, was geſchehen ſoll, iſt eine geiſtige Glaubenswelt, die ich mir ohne alle Begriffe des Zeitwechſels denken muß, alſo eine Welt, in welcher Alles iſt, und im Grunde gar nichts geſchieht. Dies zu faſſen, widerſpricht den erſten Geſezen der menſchlichen Faſſungskraft. Aber faßlich iſt es denn doch, wenn wir einmahl das höchſte Geſez des Bewußtſeyns als ein heiliges Geſez anerkannt haben, daß eine Welt, deren Daſeyn wir billigen können, keine Welt ſeyn darf, in welcher Alles, was geſchehen ſoll, ſchon geſchehen iſt oder jemahls geſchieht.

Septimius.

Weil dann alles Sollen und alles gute Wollen wegfiele?

Theophranor.

Augenſcheinlich. Und ſo iſt es auch wahr, ſo unerhört es lauten mag, daß eine Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, nur in ſo fern die beſte Welt ſeyn darf, als für die Einſicht jedes wollenden Weſens immer eine beſſere Welt möglich iſt. Unwirkſamkeit der Willenskraft wäre das verwerflichſte unter allen möglichen Uebeln.

Septimius.

Und ein Uebel, das aus dem Mißbrauche der Willenskraft entspringt, wäre ein Gut?

Theophranor.

Uebel ist immer Uebel, wie Schmerz immer Schmerz ist. Glaube nicht, mein Sohn, daß ich die bekannten Lehren unsrer Welt- und Glückseligkeitslehrer mit einem neuen Mantel bekleide. Sind Freude und Genuß der lezte Zweck der Welt, dann endigt sich alle Philosophie über die Nothwendigkeit des Uebels in nichtigen Begriffen. Dann mag mir ein metaphysischer Naturvertheidiger noch so schulgerecht darthun, daß das vollkommene Wesen nur Eins seyn kann, folglich, wenn eine Gottheit das vollkommene Wesen ist, die Welt unvollkommen seyn muß. Meine Vernunft beugt sich nicht vor dem unbestimmten Begriffe der Unvollkommenheit; denn ich werde nun und nie begreifen, warum zu einer unvollkommenen Welt nothwendig tausendfacher Schmerz fühlender Wesen gehört. Tausend und Millionen Abstufungen der Genußfähigkeit lassen sich denken, ohne daß ich nöthig habe, ein einziges Wesen als leidend zu denken. Oder wäre ein glücklicher Mensch nicht vollkommener, das heißt, dem einzig vollkommenen Wesen näher verwandt, als eine glückliche Schnecke?

Septimius.

O, wie oft habe ich unsern Grüblern dasselbe geantwortet, und bin immer mit Worten überwältigt worden!

Theophranor.

Und was antwortetest du ihnen, wenn sie deine unbefangene Vernunft mit dem andern noch höher prunkenden Schulsaze überwältigen wollten, daß das Uebel des Einzelnen nothwendig sey zum Wohl des Ganzen?

Septimius.

Ich habe nie etwas begriffen von einer solchen Nothwendigkeit.

Theophranor.

Du mußtest also mit aller gedankenreichen Weisheit der Weltlehrer zu dem einfältigen Glauben umkehren. Du mußtest annehmen, was noch nie ein Mensch begriffen hat, daß diese Welt die beste ist, weil der Geist, dem ein gutes Herz vertraut, sonst für eine bessere gesorgt haben würde. Ließ sich aber durch diesen einfältigen Glauben, um dessen willen es gar keiner metaphysischen Zurüstung bedurfte, deine Vernunft das Recht nehmen, eine Welt, in welcher der Geist alles Guten seine Absichten ohne Beyhülfe des Uebels erreichte, so bald sie nur möglich war, für vorzüglicher zu halten als eine sich selbst widersprechende Welt, wo das Gute nur durch das Uebel möglich ist?

Septimius.

Jene erwünschte Welt sey unmöglich, sagten dann unsre Weisen; und darum sollte ich sie nicht wünschen.

Theophranor.

Und dein Herz beugte ſich vor dem leeren Begriffe der Unmöglichkeit?

Septimius.

Ich ſah damahls noch nicht ein, was ich von dir gelernt habe, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit leere Begriffe ſind; und unſre Weiſen hüteten ſich wohl, mir zu geſtehen, daß es unmöglich ſey, von einer innern Möglichkeit der Welt etwas zu wiſſen.

Theophranor.

Aber wenn du meines Glaubens biſt und annimmſt, daß Freude und Genuß, oder was wir unter dem unbeſtimmten Begriffe der Glückſeligkeit denken, zwar Zweck der Welt ſind, aber nur in ſo fern, als die Erreichung eines höhern und lezten Zwecks damit zuſammen trifft; wenn du dieſes annimmſt, wird dir dann nicht die Nothwendigkeit des Uebels wenigſtens zum Theil begreiflich?

Septimius.

Weil dann, wie du ſagteſt, eine Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, nur in ſo fern die beſte Welt ſeyn darf, als für die Einſicht jedes wollenden Weſens immer eine beſſere Welt möglich iſt?

Theophranor.

So iſt es, mein Sohn. Dem guten Willen

wird ehrwürdig, was das Herz nicht befriedigen kann. Vor dem höchsten Gesetze des Bewußtseyns beugt sich meine Vernunft, wenn sie der Schulübungen des vernünftelnden Verstandes nicht achtet. Ich kann, so lange ich menschlich fühle, nicht aufhören zu wünschen, daß es möglich seyn möchte, die Welt wäre, was sie seyn soll, ohne das Leiden eines einzigen Wesens. Aber ich kann auch, wenn ich dem höchsten Gesetze nicht widerstrebe, nicht umhin, das Daseyn einer Welt zu billigen, in welcher Harmonie im Wollen aller Wesen nur durch freye Wirkung des Willens, und freye Wirkung des Willens nur durch möglichen Mißbrauch der Willenskraft und nur durch Widerstand möglich ist.

Septimius.

Ein unbegreifliches Machtgeboth der Vernunft kann solche Beruhigung wirken?

Theophranor.

Du fühlst also die Beruhigung?

Septimius.

Was wäre ich werth, wenn ich sie nicht fühlte? — Und daß Unglück den Menschen besser machen kann, weiß und begreife ich. Aber leidet denn nur der Mensch? Was vergütet dem Thiere, das von Recht und Unrecht und einer Harmonie wollender Wesen nichts weiß, ane die Schmerzen, denen es nicht entgehen kann?

Warum gehört es zur Ordnung der Welt, daß ganze Gattungen von Geschöpfen eigentlich angewiesen sind, andere Geschöpfe zu plagen? Oder wenn zum Beyspiele das Raubthier, um zu leben, ein mörderisches Thier seyn muß, warum gehört es zur Natur mehrerer Raubthiere die gefangene Beute zu martern, ehe sie verschlungen wird? Aus diesen Dornen der vernünftigen Neugier zieht mich weder dein noch mein Glaube.

Theophranor.

Auch nicht, wenn du annimmst, daß Alles lebt, was ist, und daß Alles, was lebt, zum ewigen Reiche der wollenden Wesen gehört?

Septimius.

Das Thier, das nicht wollen kann, weil Wollen, wie du selbst gelehrt hast, nur durch Vernunft möglich ist, soll doch zum Reiche der wollenden Wesen gehören?

Theophranor.

Wenn das Thier als Thier nicht wollen kann, wird es nicht in einer andern Art des Seyns wollen können? Wenn die Kraft des Wollens sich nicht äußert, ist sie darum nicht da?

Septimius.

Ich muß also, um meinem Glauben getreu zu seyn, eine Seelenwanderung annehmen?

Theophranor.

Davon in unsrer nächsten Nacht. Jetzt denken wir uns die Welt nur im Ganzen, nicht im besondern Bezuge auf die Bestimmung einzelner Wesen; und mit diesen Gedanken gewinnen wir die Wahrheit: daß eine Körperwelt ein Unding, eine Geisterwelt aber vernünftig-denkbar ist, und daß uns das höchste Gesez des Bewußtseyns zum Glauben an eine Geisterwelt auffordert. Was diesem Glauben gemäß ist, ist Wahrheit, wenn gleich nicht erkannte Wahrheit. Und was die Sinne dagegen einzuwenden scheinen, ist keine Einwendung, wenn man nur aufhört, statt mit der Vernunft mit den Sinnen zu philosophiren. Mit den Sinnen philosophirt man, so bald man Körper als in sich wirkliche Wesen beurtheilt. Und nur wenn man sich dieser Verirrung überläßt, kann man die Lehre widersinnig finden, daß Alles lebt, was ist.

Septimius.

Also auch die Pflanze und der Stein, Sonne, Mond und Sterne, und Alles, was uns körperlich erscheint, wäre nach deiner Glaubens-Philosophie belebt und gehörte zum All der wollenden Wesen?

Theophranor.

Wo uns etwas erscheint, da muß etwas seyn, unabhängig und in sich wirklich. Wie es kommt, daß uns einiges als lebend, anderes als unbelebt

erſcheint, wiſſen wir nicht. Im Grunde erſcheint uns auch nichts als belebt. Wir ſchließen nur auf Leben, wo wir Körper entdecken, die mehr oder minder unſerm Körper gleichen und wo wir Bewegung wahrnehmen, die wir mit unſrer freyen Selbſtbewegung zu vergleichen durch jene Aehnlichkeit der Form uns veranlaßt finden. Wir entdecken eine Scheidung zwiſchen dem Steine und der Pflanze, und eben ſo zwiſchen der Pflanze und dem Thiere. Aber auch dieſe Scheidung hält ſich nur an Eindruck und Körperlichkeit. Zerlegen und zerſtören wir die Körper, ſo beſteht die künſtliche Pflanze und der noch künſtlichere Bau des Thieres aus eben den Theilchen, die wir Elemente nennen. Aus Elementen die Welt zuſammen zu ſezen iſt ein Einfall, auf den man auch nur dann gerathen kann, wenn man mit den Sinnen philoſophirt; denn ein einfaches Element, ein Atom, iſt ein nichtiges Gedankending. Auch das Atom würde, wenn es eine Stelle im Raume einnehmen ſoll, einen geometriſchen Umriß haben müſſen und ein Körper ſeyn. Meine Vorſtellungskraft ſpielt mit dem Anſchaulichen, bis ihr die Bilder zu klein oder zu groß werden. Eine Welt als das größte, und ein Atom als das kleinſte Bild ſind aus gleichen Gründen Undinge. Zerlegung und Zuſammenſetzung des Körperlichen haben kein nothwendiges Ende; denn alle Zerlegung und Zuſammenſezung berühren das in ſich Wirkliche nicht. Wie es übrigens möglich iſt, daß durch

die fortwährenden Einwirkungskräfte geistiger Wesen das Bild einer fühlbaren Natur unsern Sinnen gegenwärtig wird, und daß wir, so oft wir uns dem Gefühle des Eindrucks überlassen, die Natur als etwas in sich Wirkliches denken, begreifen wir so wenig, als warum unsre menschliche Fassungskraft eine Kraft der Anschauung ist.

Septimius.

So lebte ich denn, während ich die Natur zu beobachten mir einbilde, in einem fortwährenden Umgange mit Geistern?

Theophranor.

In einem fortwährenden Einwirkungsverhältnisse zur Geisterwelt, der einzigen Welt der Wirklichkeit. Eben deßwegen aber mußt du Verzicht thun auf die Hoffnung, jemals ein Geisterseher zu werden. Ein sichtbarer Geist ist ein Körper.

Septimius.

Und diese Geisterwelt wäre dann vielleicht ewig? Oder darf ich sie mir als entstanden denken?

Theophranor.

Kann etwas entstehen, was außer aller Zeit ist?

Septimius.

Was entſtehen ſoll, muß eine Zeit ausfüllen, die es vorher nicht ausfüllte.

Theophranor.

Kannſt du billigen, daß das, was gut iſt, jemahls nicht geweſen ſeyn ſollte?

Septimius.

Der Zweck des höchſten Geſetzes iſt bleibende Harmonie.

Theophranor.

Unſre Einſichts- und Glaubens-Philoſophie vereinigt ſich alſo in der Wahrheit: Die in ſich wirkliche Welt war nie und wird nie ſeyn; ſie iſt nur; ſie iſt ewig. — Und nun Lieber, laß uns ausruhen. Ich denke, mein Glaube an eine beſſere Welt wird durch die Träume nicht widerlegt werden, die mir und dir der Schlaf bringen wird.

Die Lehre des Eleusinischen Pelasters.

Neunte Nacht.

Glauben an eine bessere Welt, das allein genügt der Vernunft, die im dürftigen Erkennen eines geordneten Sinnenspiels keine Befriedigung, in den Geisterlehren metaphysischer Gedankenkünstler keine Wahrheit, und in dumpfem Entsagen keine Beruhigung findet. Es muß besser werden als es jezt ist! Dieser Grundgedanke vereinigt alle Bedürfnisse unsers erkennenden, fühlenden und wollenden Wesens. Er ist die lezte Stüze des Ermüdeten. Er erhält den Muthigen fröhlich in den Verwirrungen der Welt. Er wirft ein Licht, das bald schwächer, bald heller glänzt, nie aber ganz erlischt, auf die nächtlichen Wege des Schicksals. Nicht ersonnen vom klügelnden Verstande, nicht erträumt von einem ungeduldigen Herzen, gehört der Trost des reinen Vernunftglaubens jedem zu, wer seiner bedarf und nicht durch unselige Halbphilosophie mit sich selbst entzweyet ist. Ehe noch das höchste Gesez des Bewußtseyns als das Gesez einer bessern Welt in Begriffen verdeutlicht ist, wirkt es, so wie es durch Gefühle gebiethet, auch die Hoffnung eines bessern Daseyns durch Gefühl; und jeder Blick,

den das Auge der Uneigennützigkeit auf eben die Natur wirft, deren unbegreifliche Ordnung wir, so lange wir das Ganze aus den Theilen zu erkennen streben, unmöglich billigen können, derselbe Blick erfüllt uns mit einer herzlichen Liebe zu der Natur, indem der Glaube in unserm Bewußtseyn das Bild der scheinbaren Wirklichkeit mit den Farben des höhern Gefühls einer bessern Ordnung verschönert.

Was jeder fühlt, wer sich eines reinen Sinnes und guten Willens bewußt ist, mußte in der Seele eines neubelehrten Schülers der Wahrheit wie eine Flamme leuchten und wärmen. Der Zweifler Septimius war nicht mehr, was er gewesen war. Die Lehre von der bessern Welt, so wie sie ihm Theophranor verdeutlicht hatte, war seinem Herzen eine so nothwendige und seinem Verstande eine so unwiderlegbare Lehre, daß es ihm, in den ersten Tagen wenigstens, genügte, was jedem, wer glauben will, genügen muß, Unwiderlegbarkeit in diesem Falle für Gewißheit gelten zu lassen. Aber wie sollte er mit ordnender Genauigkeit das ganze Gebäude aufführen, dessen Grund jetzt gelegt war? „Wenn," dachte er, „die Welt der Wesentlichkeit dadurch die beste Welt ist, daß wir eine bessere, unsrer Einsicht nach, denken können, was soll mich denn veranlassen, zu glauben, daß ich für mich ein besseres Daseyn zu erwarten habe? Wo ich Gutes wollen und för-

dern kann, da muß ich mich ja meiner Beschränkung bescheiden! Und doch ist es gewiß, daß ich schon in diesem körperlichen Daseyn morgen nicht bleibe, was ich im Verhältnisse zur Welt heute bin! Jeder Eindruck, dessen ich mir bewußt werde, macht mich vertrauter mit der Welt. Er macht mich vollkommner, würde ich sagen wenn alle Eindrücke so auf mich wirkten, wie ich es billigen kann; und ich kann keine Welt billigen, in der nicht jedes wollende Wesen vollkommner wird, denn nur durch Fortschreitung ist Erreichung des Weltzwecks möglich, der immer auf den Begriff einer bessern Welt gegründet bleibt. Und doch kann ich nun wieder fragen: Was bedarf es im Einzelnen der Fortschreitung, wenn der lezte Weltzweck im Ganzen immer erreicht wird? Und was würde aus diesem Weltzwecke, wenn er durch Fortschreitung Aller endlich ein Mahl so erreicht würde, daß nichts mehr zu wünschen übrig bliebe? Dann wäre der Stillstand der Weltkräfte da, der nie da seyn darf! — Aus diesen Widersprüchen muß mich Theophranor ziehen, wenn ich mit freyer Besonnenheit ein Leben nach dem Tode erwarten soll. " —

Die neunte Nacht war gekommen. Die Widersprüche, die Septimius nicht hatte ausgleichen können, hatten das Gespräch zwischen Lehrer und Schüler wieder angeknüpft.

Theophranor.

Aber, mein Guter, warum willst du in dei-

ner Sinnenform die Idee einer bessern Welt durchaus bildlich fassen?

Septimius.

Will ich denn das?

Theophranor.

Du weißt, daß alle Versuche, das Uebersinnliche in die Form der Zeit zu kleiden, menschlich-nothwendige, aber eitle Versuche sind. Wir denken Vervollkommnerung als Annäherung zur Vollkommenheit; und können menschlich nicht anders denken. Annäherung ist nur in der Zeit möglich; und wenn ich mich in der Zeit einer Sache immer nähere, so ist es nothwendig, daß ich sie endlich ein Mahl wirklich erreiche. Nehme ich nun an, daß Vollkommenheit in irgend einem Daseyn wirklich ein Mahl erreicht wird, so folgt daraus ein unausbleiblicher Stillstand aller Kräfte, der, was das schlimmste ist, ewig dauern muß, so bald er ein Mahl erreicht ist.

Septimius.

Und wenn ich annehme, daß Vollkommenheit in keinem Daseyn erreicht wird, was folgt dann?

Theophranor.

Daß keine fortwährende Vervollkommnerung möglich ist. Denn Vervollkommnerung ist ja Annäherung zur Vollkommenheit. Durch fortwährende Annäherung müßte ich endlich das Ziel erreichen.

Septimius.

Ich kann also geistiges Daseyn als einen Zustand fortwährender Vervollkommnerung nicht ohne Widerspruch denken?

Theophranor.

Gewiß nicht, so bald du dich nicht entschließen kannst, alle Versuche, das Geistige in der Form der Körperlichkeit zu beurtheilen, Ein für alle Mahl aufzugeben. Es folgen aus diesen Versuchen der Widersprüche noch mehrere. Vollkommenheit ist ein Vollendungsbegriff, der keine Erweiterung annimmt. Nur Ein Wesen kann vollkommen seyn, oder keines ist vollkommen für sich, und nur Alle sind es. Kann oder muß sogar jedes Wesen zulezt vollkommen werden durch fortwährende Annäherung zur Vollkommenheit, so gäbe es zulezt der vollkommenen Wesen so viele als es Wesen überhaupt giebt. Denn wenn wir etwas in seiner Art vollkommen nennen, spielen wir nur mit dem Begriffe der Vollendung.

Septimius.

Wie beruhige ich denn aber meinen Verstand? Denn einen Stillstand der Weltkräfte kann ich so wenig billigen als fortwährende Vervollkommnerung ohne einen Stillstand zum Beschlusse denken.

Theophranor.

Und wolltest du deine Zuflucht zu dem Gedan-

trauspiele nehmen, jedes Wesen zum Beschlusse als vollkommen in seiner Art zu denken, so käme ein noch trostloserer Stillstand heraus, ein Stillstand, wo jedes Wesen sogar auf die Hoffnung Verzicht thun müßte, sich der höchsten und einzigen Grundvollkommenheit noch weiter zu nähern. Oder willst du eine bleibende Möglichkeit der Vervollkommnerung nicht annehmen, so mußt du den wollenden Wesen auch die Freyheit nehmen, immer besser zu werden. Denn die einzige wahre Vollkommenheit ist ja nur der lezte Zweck des höchsten Gesezes, der immer erreicht werden soll, bleibende Harmonie im Wollen Aller. — Du besinnst dich auf etwas?

Septimius.

Ich habe Mühe, mich besonnen zu erhalten. Widerspruch folgt auf Widerspruch, wenn ich den Begriff der Vollkommenheit verfolge.

Theophranor.

Was bleibt uns also, so lange wir Menschen sind, zu glauben und zu hoffen übrig, als — bleibende Vervollkommnerung im Unendlichen?

Septimius.

Das? — Und das ist —?

Theophranor.

Eine Verkettung von Begriffen, die sich nicht weiter erklären läßt, aber aus dem höchsten Ge-

sze des Bewußtseyns unwiderleglich folgt. Der Begriff der Unendlichkeit entreißt dem Verstande alle Zeitbegriffe in der Bedeutung, wie sie sich auf die Reihe der Naturerscheinungen beziehen. Wir können nun nicht weiter fragen: „Wann ist Vervollkommnerung im Unendlichen?“ Wir nehmen an, was wir als Menschen nicht fassen, aber auch nicht widerlegen können, daß, den letzten Zweck des höchsten Gesetzes zu erreichen, jedes gute Wesen besser werden kann und, so wie es besser wird, auch glücklicher zu werden verdient. Die ewige Weltharmonie, die nur dadurch möglich ist, daß sie immer erreicht werden soll, enthält das ewige Schicksal jedes wollenden Wesens. Das Schicksal des menschlich-wollenden Wesens ist verdientes und unverdientes Glück, verdientes und unverdientes Unglück, wie es, nach unsrer Einsicht, der Zufall austheilt. Unverdientes Unglück zu billigen in einer Welt, deren letzter Zweck Harmonie des Wollens Aller seyn soll, ist unmöglich. Ich muß also entweder den Glauben an eine bessere Welt aufgeben, oder das Schicksal jedes leidenden Wesens hinaus rücken in ein voriges und in ein künftiges Daseyn.

Septimus.

In einem künftigen Daseyn sollen also jedem fühlenden Wesen die Schmerzen vergütet werden, die es in diesem nicht verdient hat?

Theophranor.

Vergütet? Legst du aus einem andern Grunde den Ton so stark auf dieses Wort, oder verstehen wir uns?

Septimius.

Wenn ich dich verstehe, so kann ich dir ohne Parrede sagen, daß dieses Vergüten eines unverdienten Leidens meiner Vernunft nie genügt hat, und auch jezt nach deiner Lehre nicht genügt. Kannst du nach deiner Lehre das Daseyn einer Welt billigen, in welcher jemahls ein Wesen unschuldig leidet?

Theophranor.

Warum nicht, wenn ihm dieses Leiden künftig durch ein Glück über sein Verdienst vergütet wird? Kannst du Anspruch machen auf unverdientes Glück?

Septimius.

Gewiß nicht. Aber was folgt daraus?

Theophranor.

Daß dir kein Unrecht geschehen wird, wenn du in diesem Daseyn unglücklicher und dafür in einem künftigen glücklicher seyn wirst als du es verdientest.

Septimius.

Die Welt wäre also die beste, in welcher in All seines ewigen Schicksals jedes Wesen gerade

so glücklich würde als es zu werden verdient? Dann, lieber Vater, weiß ich nicht, was ich aus dem Schicksale der Leidenden in diesem Leben für sichere Hoffnung eines künftigen und frohern Daseyns schöpfen soll. Wie wenig kommt von dem, was wir wirklich Gutes thun, auf die Rechnung des freyen Willens! Die Gaben des gütigen Zufalls rein abzuverdienen, möchte wohl der Beste nicht genug thun. Ehe Socrates den Giftbecher trank, war ihm gewiß viel Gutes widerfahren, was er sich nicht rühmen konnte verdient zu haben. Und so bleibt es immer möglich, wenn strenge Abrechnung entscheiden soll, daß auch der Unglücklichste noch zu glücklich gewesen ist. Mich dünkt, man muß nicht fragen: Wodurch hat Dieser oder Jener verdient, glücklich zu seyn? sondern: Womit hat ein Wesen, das gar nichts verdient hat, sein Unglück verschuldet? Nicht nur der Mensch tritt hier vor dem Schicksale auf; auch die leidenden Wesen, die nichts verschulden konnten, die Thiere, so viel ihrer jemahls vom Zufalle oder von Menschen oder von ihres gleichen gemißhandelt wurden, gehören als Parteyn zu der großen Rechtssache. Und wenn diese gewiß unschuldigen Wesen in einem künftigen Daseyn auch noch so glücklich werden sollten, so ist ihnen der Schmerz, den sie vorher dulden mußten, doch nicht vergütet. Denn wo kein Verdienst und keine Abrechnung möglich ist, da ist auch keine Vergütung möglich.

Theophranor.

Du bist ein strenger Rechner; und gewiß ein unparteyischer, denn du rechnest nicht für dich. Aber du wirst mit aller deiner Beredtsamkeit den Prozeß vor dem Gerichte des höchsten Gesezes verloren haben, wenn du annimmst: es giebt in der ewigen Geisterwelt kein unverschuldetes Unglück.

Septimius.

Wenn ich das annehme? Wie kann ich das annehmen? Jeder kleine Vogel, der im Neste nach Futter schreyet, würde mich widerlegen; und wenn er schwiege, weil ihm seine Mutter einen Wurm zur Speise bringt, so würde dieser stumme Wurm, der sich nur krümmen kann, die Widerlegung fortsezen.

Theophranor.

Du weißt also gewiß, daß der Vogel und der Wurm nichts waren, eh' jener in seinem Neste und dieser im Schooße der Erde lebendig wurden?

Septimius.

So habe ich doch richtig vermuthet? Pythagoras muß uns zu Hülfe kommen mit seiner Lehre, von der Wanderung der Seelen.

Theophranor.

Nicht Pythagoras und nicht die Jüdischen und Aegyptischen Priester, von denen Pythagoras seine Lehre mitbrachte. Aber was wahr ist

in dieser Lehre, muß auch für uns wahr seyn. Wer mit den meisten unsrer philosophischen Schulen Freudengenuß für den lezten Zweck der Welt, den Willen für die Wirkung eines Triebes, und Willensfreyheit für Selbstbetrug hält, für den kann ich die Glaubenswahrheit der Seelenwanderung nicht beweisen. Wer aber mit mir Ein höchstes Gesez im Bewußtseyn seiner Freyheit anerkennt und an eine bessere Welt glaubt, deren Daseyn ich billigen kann, der muß auch mit mir als Glaubenswahrheit annehmen, was zur Idee einer bessern Welt nothwendig gehört. Eine Welt, in welcher irgend ein Wesen unschuldig leidet, widerspricht unwiderleglich der Idee einer Welt, deren Daseyn ich billigen kann. Ich muß also entweder diese Idee aufgeben, — und das erlaubt mir mein Bewußtseyn nicht, — oder ich muß die nothwendige Bedingung mitdenken, ohne welche mein Glaube der Vernunft nicht genügt. Ich muß annehmen, daß überall kein Wesen unschuldig leidet.

Septimius.

Also wohl gar, daß das vernunftlose leidende Wesen in einem vorigen Zustande der Vernünftigkeit die Strafe verdient hat, die es izt dem Anscheine nach unschuldig leidet? Ich soll kein Mitleid fühlen mit dem zertretenen Wurme? Ich soll annehmen, daß er ein Mahl vielleicht ein Tyrann war, der Nationen zertrat?

Theophranor.

Mitleid fühlt ein menschlich-gutes Herz auch mit dem Verbrecher, wenn wir gleich verdiente Strafe nicht mißbilligen können. Um so mehr bin ich den Geschöpfen, deren Strafwürdigkeit ich nicht einsehe, milde Theilnahme und Erleichterung ihres Schicksals schuldig. Aber tröstend ist es für mein Gefühl, wenn ich denke, daß der arme Wurm, der einem andern Geschöpfe zur Speise dient, vielleicht ein Mahl eben dieses Geschöpf gemißhandelt hat. Und dieser Trost ist auf die Glaubenswahrheit gegründet, daß in der Welt, deren Daseyn ich billige, kein Wesen unschuldig leidet.

Septimius.

Welche Art der Seelenwanderung bestünde denn mit deiner Glaubenswahrheit? Soll ich annehmen, daß aus dem Menschen wieder ein Thier werden kann, oder daß das Thier ein Mahl als vernünftiges Wesen auf einem andern Planeten sündigte? Ist in der Welt, deren Daseyn ich billigen kann, ein Zirkelgang der Entwickelung möglich?

Theophranor.

Daß wir uns ja nicht in Pythagoräische Träume verlieren und Seelen der Unsern in den Feldhohnen suchen! Für unsre Einsicht ist nichts, wo wir nichts fühlen, und was ist, könnte anders und besser seyn als es ist. Wie ist eine Seelen-

wanderung möglich? Nach welchen Gesezen ist sie möglich? Mit solchen Fragen findet die menschliche Neugier kein Gehör. Aber in der Welt, deren Wirklichkeit ich glaube, ist alles Geist, was ist; alles, was Geist ist, ist ewig; und im ewigen Seyn der Geisterwelt ist ewige Regsamkeit durch Freyheit. Nothwendig ist nur Freyheit und Widerstand zur Uebung der Freyheit. Alles Uebel ist verdiente Strafe; und daß jeder Uebertretung des höchsten Gesezes ihre angemessene Strafe und jedem wirklich durch Freyheit errungenen Verdienste seine Belohnung folgt, ist die ewige Sorge des höchsten Geistes, mit dessen Verehrung mein Glaube endigt. —

Septimus.

Deiner Glaubenswahrheiten sind viele!

Theophranor.

Viele? Eine beste Welt; ein ewiges Daseyn; ein höchster Geist der Gerechtigkeit und Güte, das sind die drey Wahrheiten, die mir mein Vernunftglaube mit dem Bewußtseyn des höchsten Gesezes durch sich selbst giebt. Ich habe sie nicht ersonnen und niemand kann sie mir durch Beweisgründe entwenden. Die Gründe des vernünftigen Glaubens an eine beste Welt im Ganzen haben uns in unsrer lezten Nacht beschäftigt. Von diesen Gründen gehen wir nun über zum besondern Verhältnisse der besten Welt zu jedem einzelnen Wesen.

Wir fragen nun: Was veranlaßt in uns den vernünftigen Glauben an unsre Unsterblichkeit?

Septimius.

Da wird denn wohl keiner von den Beweisgründen wiederhohlt werden, die Plato seinen Socrates im Phädon vortragen läßt?

Theophranor.

Keiner, mein Sohn, als Beweisgrund. Alle Versuche, in das Wesen der Geisterwelt durch Begriffe einzudringen, wie es Plato versuchte, sind eitel, wenn unsre Vernunftprüfung wahr ist. Aber manchen Gedanken, den Plato zur Begründung seiner Geisterlehre aufstellt, wirst du benuzen können, um unsern Glauben gegen alle Unsterblichkeitsläugner zu sichern, die von Geistern und einer Geisterwelt gar nichts hören wollen. Alle angebliche Beweisgründe der Nichtigkeit unsers Glaubens gehören zur Zahl der Mißverständnisse, in die sich die Philosophen verwickeln, wenn sie — du weißt, was ich sagen will?

Septimius.

Wenn sie, wie du es nennst, mit den Sinnen philosophiren. Nicht wahr?

Theophranor.

Völlig wahr. Nur der, wer Körper als Körper für etwas in sich Wirkliches hält, kann die Frage aufwerfen, ob nicht das denkende We-

sen, das wir Geist oder Seele nennen, vielleicht eine Entwickelung des Körperstoffs sey. Als ob die Erscheinungen der Geburt und des Todes ein inneres Entstehen und Vergehen irgend eines Wesens bedeuteten!

Septimius.

Aber wir werden doch wirklich geboren und sterben wirklich! Wir entstehen in unserm Bewußtseyn, wenn unser Sinnengefühl erwacht. Wir vergehen in unserm Bewußtseyn, wenn Zerrüttung und Erschlaffung der Gefühls-Organe die nahe Auflösung unsers Körpers ankündigen.

Theophranor.

Du sagt immer Wir. Bist du denn in deinem Bewußtseyn schon jemals gestorben?

Septimius.

Ich bin geboren, und erinnere mich nicht, Etwas gewesen zu seyn, ehe ich geboren wurde. Ich sehe also auch nicht ein, warum ich nicht denken könnte, ich werde aufhören zu seyn, wenn alle die Wirkungen aufhören, durch die sich seit meiner Geburt mein Körper entwickelt und erhalten hat.

Theophranor.

Wenn du nicht einsiehst, warum du etwas nicht denken könntest, hast du deßwegen einen Grund, für in sich möglich zu halten, was du denken kannst? Kannst du nicht denken, du wärest überhaupt nicht?

Sep-

Septimius.

Gewiß. Ich sehe die Nothwendigkeit meines Daseyns nicht ein.

Theophranor.

Siehst du denn ein, daß du möglicher Weise fehlen konntest in der Ordnung der Wesen?

Septimius.

Möglicher Weise nach meinen Begriffen vom Möglichen.

Theophranor.

Und daß diese Begriffe nur das Menschlich-erkennbare, nicht das in sich Mögliche bedeuten, darüber sind wir eins geworden. Hast du einen einzigen Grund, anzunehmen, daß, ohne das Daseyn der ganzen Welt aufzuheben, das Daseyn irgend eines in sich wirklichen Wesens aufgehoben werden kann?

Septimius.

Möglich ist es freylich auch, daß Alles, was ist, nothwendig und ewig ist.

Theophranor.

Da schweben wir also wieder in den Weiten der Gedankenträumerey, nach welcher am Ende Alles und Nichts möglich ist. Ich kann ohne Widerspruch denken: „Ich werde nicht mehr seyn!“ daraus aber folgt nicht, daß ich im innern Ab-

der Wesen fehlen kann. Ich kann eine Zeit denken, wo ich nicht war, so viel ich weiß; daraus aber folgt nicht, daß ich im innern All der Wesen jemahls gefehlt habe.

Septimius.

Und das Zeugniß des Bewußtseyns, auf das du dich sonst immer beruffst, soll hier für gar nichts gelten? Oder soll ich dem Platonischen Einfalle beypflichten, daß unsre menschliche Weisheit nur Erinnerung an ein voriges geistiges Daseyn ist?

Theophranor.

Jede Erinnerung hat ihren Grund in irgend einer Erfahrung. Was Plato phantasirte, geht unsern Glauben nichts an. Ob nicht manches unerklärbare Gefühl wirklich Nachklang eines vormenschlichen Lebens ist, werden alle Platone und Aristotele nicht ergründen. Für unsre Einsicht war nichts, ehe unsre Sinne das Bild von Etwas empfingen. Für unsre Einsicht waren wir selbst nicht, ehe wir menschlich fühlten und lebten. Aber daraus, daß wir uns keines vormenschlichen Lebens erinnern, folgt nicht, daß wir nicht schon ein Mahl mit Bewußtseyn lebten.

Septimius.

Mit Bewußtseyn?

Theophranor.

Seit dem Augenblicke, da ich ein Mensch wurde, bin ich in meinem Bewußtseyn nichts an-

deres als ein Mensch. An die Bedingungen der Menschlichkeit ist das ganze Spiel meiner so genannten Seelenkräfte gebunden. Ich kann mich an nichts erinnern als im Bilde oder im Begriffe. Bild und Begriff schweben vor meinem Bewußtseyn vorüber in der Zeit. Das Uebersinnliche paßt nicht in die Form der Zeit. Ich kann mich also, seitdem ich menschlich erkenne, an kein Daseyn erinnern, das nicht zeitlich mit meinem menschlichen Daseyn zusammen hängt. Daraus aber folgt nicht, daß ich mich nicht eines vormenschlichen Daseyns wieder werde erinnern, das heißt, es mit Bewußtseyn fassen können, so bald ich aller Zeitbedingungen entledigt bin und statt alles Gestern und Morgen nur ein ewiges Heute erkenne.

Septimius.

Und was würde dann aus meinen menschlichen Erinnerungen, die an die Bedingung der Zeit gebunden sind?

Theophranor.

Was im Gefühle wirklich bleibt, auch wenn wir die Zeit wegdenken, in der wir fühlten, — ewige Wirklichkeit und nicht mehr Erinnerung. Davon nachher noch ein Wort. Es ist nicht jedem gegeben, seine Begriffe so zu entsinnlichen, wie man muß, wenn man sich über menschliches Daseyn hinaus denken will. Aber wer Kraft hat, mit Wahrheit und Besonnenheit den Begriff des geist-

gen Seyns zu verfolgen, für den verschwinden die Erscheinungen der Geburt und des Todes mit den übrigen Bildern der Eindruckswelt. Geboren werden heißt ihm nichts weiter, als, niemand begreift wie, anfangen ein Mensch zu seyn, und sterben, aufhören ein Mensch zu seyn, wovon eben so wenig ein Mensch das Wie begreift.

Septimius.

— Es ist wahr; wenn Entstehen und Vergehen nichts mehr als Begriffe sind, die das Verschwinden der Eindrücke in der Zeit für den Verstand bezeichnen, so kann ich unmöglich wissen, ob jemahls im innern All der Wesen etwas entstanden oder vergangen ist!

Theophranor.

Siehst du nun den Gewinn, den uns unsre strenge Verstandesprüfung bringt? Unter Geboren werden und Sterben denken wir uns ein Entstehen und Vergehen. Daß aber ein geistiges Wesen wirklich entstehen oder vergehen könne, davon sagen uns Vernunft und Erfahrung nichts. Unserm Glauben steht also keine mögliche Einsicht entgegen.

Septimius.

Keine mögliche Einsicht? Wie nennst du denn die wirkliche Erfahrung, daß wir von dem Augenblicke an, da wir uns erinnern, gewesen zu seyn, körperlich fühlten? Du hast mir bewie-

sen, daß ein Körper als Körper ein Nichts ist. Aber soll das auch von meinem Körper gelten? Fühle ich nicht durch diesen Körper? Und ohne auf das Gefühl zu achten, das meine Glieder belebt, soll ich mit dir annehmen, daß diese meine Glieder Einwirkungen geistiger Wesen außer mir sind? Und diese Glieder sind entstanden und werden vergehen wie alles Körperliche entsteht und vergeht!

Theophranor.

Es muß doch wohl schwer seyn, zu philosophiren, ohne sich irre machen zu lassen durch die Sinne, wenn man sich über sie erheben soll. Wenn es möglich wäre, mein Guter, die Erscheinungen der Geburt, des Lebens und des Todes zu erklären, dann hätten wir in's Innere der Wesen durchgeblickt. Wie kommt es, daß ich diesen Körper als meinen Körper fühle? Ich lebe in ihm. Und was ist Leben? Ein Zustand, dessen ich mir bewußt bin mit meinem Gefühle in dieser Körperform. In der Meinung, diese Körperform sey etwas in sich Wirkliches, fragt der neugierige Mensch: „Wo, in welchem Theile meines Kör„pers, hat der Grund des Lebens, das Wesen, „das wir Seele nennen, seinen Siz?“ Man findet leicht, daß das, wo unsre Sinne sich vereinigen, ein körperliches Gefühl selbst das angestrengte Denken begleitet. Man weiset also der so genannten Seele ihre Wohnung im Kopfe an, und

ſicht zufrieden, auf dieſe Art ihr Haus gefunden zu haben; nöthig wäre es, die Anatomie zu, im Gehirne ſelbſt das Kämmerchen zu entdecken, wo ſie ſich verborgen hält. Nun philoſophirt man muthig weiter und möchte auch gern die Möglichkeit einer Verbindung zwiſchen Körper und Seele begreifen; und das Alles, indem man ſich die Seele, die man dem Körper entgegen ſtellt, ſelbſt als einen Körper denkt.

Septimius.

Wie? Einer ſolchen Verirrung haben ſich denn doch nur wenige von unſern Philoſophen ſchuldig gemacht.

Theophranor.

Wenige? Mich dünkt doch, Alle, die den Siz der Seele im Körper aufſuchen. Hat die Seele im Körper ihren Siz, ſo iſt ſie von dem Körper eingeſchloſſen wie ein Kern von der Schale. Was eingeſchloſſen iſt, muß in dem Raume vorhanden ſeyn, den ihm der umſchließende Körper offen läßt. Was im Raume vorhanden iſt, muß der drey geometriſchen Ausmeſſungen fähig ſeyn, ohne welche nichts im Raume vorhanden ſeyn kann. Was der drey geometriſchen Ausmeſſungen fähig iſt, iſt ein Körper. Den Siz der Seele im Körper aufſuchen, heißt alſo, voraus ſezen, daß die Seele rund oder eckig, und auf jeden Fall ſelbſt ein Körper iſt.

Septimius.

— Sollte denn die Philosophie hier keinen Ausweg finden?

Theophranor.

Um den Schluß herum zu beugen, dem sie nicht ausweichen kann, wenn sie der Wahrheit Gehör geben will? Dazu, Lieber, giebt es hunderte Auswege für Einen. Du darfst nur die Seele ein einfaches Wesen nennen, und den Körper ein zusammen gesetztes: dann hast du sogleich zwey Worte, mit denen du lange spielen kannst, ohne die entscheidende Frage zu berühren: ob nicht Alles, was eine Stelle im Raume einnimmt, ein Körper, und als Körper einer Zerlegung in's Unendliche fähig ist.

Septimius.

Unsre Philosophen, die von Einfachheit der Seele reden und den Siz dieses einfachen Wesens im Körper suchen, behaupteten also, daß es einfache Körper gebe?

Theophranor.

Nichts anderes, wenn sie es gleich nicht Wort haben wollen. Sie füllen den Raum der Welt mit einigen Wesen aus, die, als Atome, einfach in sich, das zusammen Gesezte, den Körper, durch Vereinigung bilden sollen, und mit andern Wesen, die immer einfach, als Seelen, troz ihrer Einfachheit in das zusammen Gesezte, den Kör-

per, eingesperrt werden können. — Ich denke, ich habe genug gesagt.

Septimius.

Um mich auf die Widersprüche unsrer hadernden Metaphysiker aufmerksamkeit zu machen! — Laß uns kein Wort mehr darüber verlieren. Daß es mir so vorkommt, als wäre ich eingeschlossen in einen Kerker, den meine Kraft zu durchbrechen strebt, ist mir gewiß genug. Daß dieses Gefühl eine Täuschung ist, habe ich von dir gelernt; denn was geistig ist, wie mein Bewußtseyn, nimmt keinen Raum ein und kann nicht eingeschlossen werden. Aber ich fühle doch nun einmahl, was ich fühle. Ich fühle in meinem Arme, in meinem Fuße, in allen Theilen meines Körpers, die mit Nerven durchwebt sind. Wie kann ich fühlen in dem, was außer mir ist?

Theophranor.

Dieses Gefühl, mein Sohn, ist eben das, was die Erscheinung des Sinnenlebens möglich macht und was wir unmöglich ergründen können, weil wir uns, um es zu können, über das Sinnenleben erheben müßten. Ein Trieb, der sich mit unserm Körper entwickelt, wird die Veranlassung, daß ein vernünftiges Wesen menschliches Daseyn gewinnt. Wie ist das möglich? Alle Wunder der Fabelwelt verschwinden vor diesem Wunder. Jene sind nur Verwandlungen; dieses ist Vereinigung des Wesentlichen mit dem Nich-

ligen, der Geisteskraft mit körperlicher Erscheinung. Kein Naturgesez giebt uns den Aufschluß, denn kein Naturgesez erleutert die Möglichkeit des Bewußtseyns; und unsre Naturkunde mag sich erweitern bis in Ewigkeit, das Räthsel des Lebens wird sie nie lösen. Alles, was wir davon wissen und wissen können, ist, daß durch eine Zusammenwirkung unergründlicher Kräfte außer uns unser Selbst Eindrücke empfängt, mit denen uns ein Gefühl der Körperlichkeit und eine Folge von Vorstellungen nach gewissen Gesezen gegeben wird. Als wir uns dieses Zustandes bewußt wurden, war er schon unser Zustand. Daß er ein Mahl für uns aufhören wird, vermuthen wir mit Grunde, weil wir sehen, daß er in dieser sichtbaren Welt aufhört für Wesen, die uns als unsers Gleichen erscheinen. Aber Alles, was uns die Erfahrung von Geburt und Tod sagt, ist nichts mehr als ein Traum, der kommt und verschwindet. So wenig wir uns eines Augenblicks erinnern, da wir entstanden wären, so wenig Ursache haben wir, einen Augenblick für möglich zu halten, da wir aufhören könnten, zu seyn.

Septimius.

Du wiegst meine Zweifel in Schlummer; aber ich befürchtete, der Wunsch, mehr zu wissen, schüttelt sie wieder wach. Ich habe keine Ursache, einen Augenblick für möglich zu halten, da ich

aufhören könnte, zu seyn? Wer verbürgt mir denn die Hoffnung, daß mein Bewußtseyn nicht verschwinden wird mit meinem Sinnenleben, so wie ich mich nicht erinnere, vor meinem Sinnenleben gewesen zu seyn?

Theophranor.

Bist du nicht überzeugt, daß du bist?

Septimius.

Was soll mir diese Frage?

Theophranor.

Das ganze Gefühl deines Daseyns in dir beleben. Ich bin! Und ich sollte aufhören zu seyn? Wie denn? Nach welchen Gesezen? Ich weiß von keinem Gesetze, nach dem etwas, das in sich wirklich ist, aufhören könnte zu seyn. Tod ist ein Begriff, der alle Erfahrung übersteigt. Die Wesen um mich her, die ich für mehr als Steine und Pflanzen hielt, als ich die Wirkungen ihrer Lebenskraft mit dem Bewußtseyn der meinen verglich, und deren Körper ich nachher wie Steine zerbröckeln und wie Pflanzen verwesen sah, diese Wesen habe ich in ihrem geistigen Selbst nie erkannt. Was sie geworden sind, als sie meine Sinne nicht mehr von ihrem Daseyn benachrichtigten, weiß ich nicht. Daß sie aber mit ihren Körpern zerbröckelt und verwesen seyn sollten, kann ich nicht denken, wenn ich sie für Wesen halte wie ich bin. Denn jede Art der Zerstörung

von der ich einen Begriff habe, ist Trennung des zusammen Gesetzten in der Körperwelt; und ich selbst bin immer nur Ich in meinem Bewußtseyn. Daraus folgt nun freylich noch nicht, daß mein Bewußtseyn nicht verschwinden könnte. Aber ich habe keine Ursache, für möglich zu halten, daß es verschwinden kann.

Septimius.

Nicht? Wo bleibt es denn, das Bewußtseyn, wenn Ohnmacht das Sinnengefühl unterdrückt? Hast du nie von Ohnmächtigen gehört, die mit einem halbausgesprochenen Worte niedersanken, und die andere Hälfte des Worts aussprachen, als sie wieder zur Besonnenheit erwachten?

Theophranor.

Waren denn diese Ohnmächtigen gestorben?

Septimius.

Wie?

Theophranor.

So lange sie lebten und nicht ohne die Beschränkung des Sinnengefühls lebten, waren sie allen Zuständen unterworfen, die eine Folge der Beschränkung des Sinnengefühls sind. Unterdrückung der Besonnenheit ist, wie die Erfahrung beweiset, eine Folge von jeder unnatürlichen oder übergespannten Bewegung der Lebenskräfte. Der Zustand der Körperlichkeit, durch die unser Ich mit Blut und Nerven in Verbindung tritt und

in dieser Verbindung mit unserm Körper leidet, dieser Zustand macht die Unterdrückung der Besonnenheit möglich. Langsam entwickelte sich mit unsrer Geburt die Ordnung in der Zusammenwirkung unsrer Lebenskräfte, durch die wir mit Bewußtseyn Eindrücke empfangen; und selbst wenn sie sich entwickelt hat, und wir nun wissen, daß wir sind, bedarf es oft nur einer kleinen Erschütterung, und die Besonnenheit verschwindet wieder auf Augenblicke und Stunden. Aber unser Ich hört unterdeß nicht auf zu seyn, und entsteht nicht von neuen, wenn wir uns wieder besinnen.

Septimius.

Wäre ich also Geist ohne Körper, so könnte mein Bewußtseyn nicht unterdrückt werden, und ich würde immer wissen, daß ich bin und wie ich bin?

Theophranor.

Darauf muß uns der Tod die Antwort geben. Eine Ohnmacht war es vermuthlich, die uns in dieses Leben geleitete. Eine Ohnmacht wird uns in ein besseres geleiten.

Septimius.

Das glaubst du! Das hoffst du! Aber kann denn mein Verstand, der nach Einsicht sich sehnt, aus den mancherley Lehren von der Einfachheit und Unzerstörbarkeit denkender Wesen gar keinen Hoffnungsgrund schöpfen?

Theophranor.

War es denn nicht der Beschluß unsrer Verstandesprüfung: „Wo uns die Sinne verlassen, „hat, so lange wir nicht anders als menschlich „denken können, alle mögliche Einsicht ein Ende“? — Was wissen wir doch von einfachen und unzerstörbaren Wesen? Mit der Einfachheit unsers Bewußtseyns ist uns keinesweges die Lehre gegeben, daß alle denkende Wesen einfache Wesen sind. Wenn ich denke, weiß ich gewiß, daß kein anderes Wesen denkt als ich. Daraus aber folgt nicht, daß dieser Zustand der Einheit eine nothwendige Folge von wesentlicher Einfachheit und Unzerstörbarkeit ist. Wollen wir anfangen über das Mögliche und Unmögliche im All der Wesen zu streiten, so kann ich so wenig beweisen, daß der Zustand der Einheit, das Bewußtseyn eines denkenden Wesens, nothwendig und ewig, als daß er zufällig und vorüber gehend ist. Aber es bedarf auch dieser dialectischen Gefechte nicht, um den Glauben an die Unzerstörbarkeit meines Wesens vor der Vernunft zu sichern. Ich weiß, daß ich bin. Ich weiß, daß Körperlichkeit nur ein Zustand meiner Vorstellungskraft und ein Körper als Körper wesentlich Nichts ist. Ich weiß also, daß der verkehrte Kopf Widersinn auf Widersinn bauet, der mich durch eine träumerische Atomen-Lehre überzeugen möchte, daß die Einfachheit meines Bewußtseyns eine Wirkung vereinigter Kräfte der Körperwelt seyn

kann. Mein Glaube an eine bessere Welt, in welcher Alles, was ist, Geist und ewig ist, überschwebt also ohne Hindernisse die Umschränkung meiner Einsicht. Je vertrauter ich mit der Ueberzeugung werde, daß Alles nichtig ist, was mir als wesentlich erscheint, dieses ganze All von Bildern, die wir das All der Natur nennen, desto ruhiger erwarte ich den Augenblick, da ich mir zum lezten Mahle einbilden werde, daß im Sinnengefühle übersinnliche Wahrheit sey.

Septimius.

Ich soll also glauben, was ich nicht begreife, im Bewußtseyn des höchsten Gesezes, das mir als das Gesez einer bessern Welt gegeben ist? — Ach! wenn ich nur etwas wüßte von dieser bessern Welt, nur etwas!

Theophranor.

Bist du durch deine vorige Philosophie so ganz von der Genügsamkeit entwöhnt? Wenn du nun, mein Guter, den Zustand, worin du so glücklich seyn wirst, wie du zu seyn verdienst, im hellen Bilde voraus sähest, würdest du noch Wohlgefallen finden am Bilde der Natur in diesem Leben, wo du auch das Gute genießen sollst, das dir gebothen wird? Das höchste Gesez unsers Bewußtseyns fordert uneigennüzigen Gehorsam. Würden wir uns jemals zur Uneigennüzigkeit erheben können, wenn die gewisse Ausgleichung zwischen Verdienst und Belohnung lebendig wie

ein Sinnengefühl auf uns wirkte? Wer den Blick nicht wegwenden kann von der beſſern Welt, der kann nicht an die beſſere Welt ſo glauben, wie es das höchſte Geſez erlaubt.

Septimius.

— Sonderbarer als ſonderbar; Und doch zuverläſſig!

Theophranor.

Fühlſt du nun auf Ein Mahl, was reiner Vernunftglaube iſt? — Berauſchen kann er das Herz nicht; auch die Phantaſie kann er nicht in das Reich Plantoniſcher Träume entzücken und die Belohnung erhaſchen laſſen vor dem Verdienſte. Aber erheben kann er unſer innigſtes Gefühl zum Wohlgefallen am Guten in dieſem Leben und zur ruhigen Erwartung des künftigen.

Septimius.

Die Ausgleichung zwiſchen Verdienſt und Belohnung iſt es alſo, was ich erwarten ſoll. Aber ſagteſt du mir nicht, daß in der beſten Welt deines Glaubens kein Weſen unſchuldig leidet? Wie kann ich denn, wenn mir nie unrecht geſchieht, auf künftige Entſchädigung rechnen?

Theophranor.

Iſt denn Belohnung und Entſchädigung Eins?

Septimius.

Der Unterſchied iſt bemerklich genug. Aber was gewinn' ich damit?

Theophranor.

Einen neuen Glaubensgrund, auf eine solche Fortdauer meines Wesens zu rechnen, wie sie mit dem Gesetze der Welt, die ich billige, übereinstimmt. Entschädigung für unverdientes Leiden zu fordern, habe ich ein Recht. Eine Welt, in der es Entschädigungen bedürfte, wäre eine Welt, in welcher unverdientes Leiden Statt fände. Das Daseyn einer solchen Welt kann ich nicht billigen, und glaube also, daß alles Uebel, das mir begegnet, verschuldetes Uebel ist. Ich klage, als Mensch; aber ich darf mich nicht beschweren. Dem höchsten Gesetze meines Bewußtseyns unterwirft sich selbst das Gefühl meiner Menschlichkeit. Aber dasselbe Gesez richtet mich auf, wie es mich niederbeugt. Da ich als handelndes Wesen auch ein fühlendes Wesen bin, so mißbillige ich nicht nur eine Welt, in welcher unverschuldetes Uebel ist; ich mißbillige auch eine Welt, in welcher dem Verdienste, das heißt, der freyen Befolgung des höchsten Gesezes, keine Belohnung folgt. Nicht in meinem eignen Nahmen fordere ich Lohn. Ich verdiene ihn nicht einmahl, wenn ich ihn bey der Erfüllung meiner Pflicht mit Bewußtseyn in Rechnung bringe. Aber ich fordere Lohn überhaupt, im Nahmen aller Wesen, die dem höchsten Gesetze gehorchen, so wie ich Handlungen als Handlungen überhaupt billige oder mißbillige und, wenn ich gesezmäßig handle, im Nahmen aller handelnden Wesen handle.

Septimius.

Ach! Wenn ich keine andere Hoffnung habe, glücklicher zu werden, als die sich auf mein Verdienst gründen soll —

Theophranor.

Sollst du denn keine andere haben? Soll der Geist der höchsten Güte, an den uns das höchste Gesez glauben lehrt, für dich nicht da seyn? — Aber laß uns die Sicherung unsers Glaubens an den, ohne welchen die bessere Welt nicht die beste wäre, auf unsre lezte Nacht versparen. Die Sinnen-Philosophie, die Schein und Wesen verwechselt, übt so viel verborgene Anfälle gegen den Glauben an unsre ewige Dauer überhaupt aus, daß es der Mühe werth ist, zu fragen, was wir denn eigentlich ohne Widerspruch mit der Erfahrung dieses Lebens von einem künftigen hoffen dürfen.

Septimius.

Und wie willst du dieses ergründen?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtseyn aussagt. Was mir wesentlich ist, davon darf ich hoffen, daß es mir bleiben wird. Was zufällig, das heißt, körperlich in meinem Zustande ist, muß mit dem Gefühle der Körperlichkeit verschwinden.

Septimius.

Woher weißt du denn aber, daß das Gefühl der Körperlichkeit zufällig ist?

Theophranor.

Nicht aus einer Kunde vom immern All der Wesen, das jenseits aller menschlichen Einsicht liegt. Aber ich weiß in meinem Bewußtseyn, daß das Gefühl der Körperlichkeit von einer Einwirkung fremder Kräfte, nicht von mir selbst ausgeht. Ich weiß also, daß es aufhören kann, ohne daß Ich aufhöre. Von andern Gefühlen aber bin ich mir bewußt, daß sie von mir selbst ausgehen, und von diesen hoffe ich, daß sie mir ewig bleiben werden.

Septimus.

Du hebst mich wieder in ein Empyreum hinauf. Dein Glaube ist eine zweyte Wissenschaft.

Theophranor.

Durchaus keine Wissenschaft, mein Sohn. Ich weiß nichts von Allem, was jenseits der Erfahrung ist und seyn muß. Ich weiß nur, was mich das höchste Gesez meines Bewußtseyns zu glauben auffordert und die Vernunft zu hoffen, erlaubt. Ich hoffe mit Grunde, daß die Aeußerungen meiner Selbstkraft nicht an die Form der Körperlichkeit gebunden seyn werden. Aber zu hoffen, daß meine menschliche Vorstellungsart länger als mein menschliches Leben dauern werde, giebt mir die Vernunft keine Anweisung.

Septimius.

So wäre denn Alles, was zu meiner menschlichen Vorstellungsart gehört, also auch mein menschliches denken, vergänglich? Und kenne ich ein anderes als ein menschliches Denken?

Theophranor.

Du möchtest, wo möglich, nichts missen von Allem, was dir jezt Freude bringt. Aber ist denn menschliche Vorstellungsart wirklich so etwas Wünschenswerthes, daß man sich nicht entschließen könnte, sie zu vertauschen mit einer bestimmtern, innigern und mehr umfassenden? Aller Irrthum, alles Mißverständniß alles Zweifeln, ist es nicht das Werk dieser Vorstellungsart?

Septimius.

Wohl wahr, lieber Vater Aber soll ich denn gleichgültig seyn bey dem Verluste meiner Vernunft? Und ist meine Vernunft nicht an meine menschliche Vorstellungsart gebunden?

Theophranor.

Deine menschliche Vernunft.

Septimius.

Giebt es denn eine andere? Bin ich nicht Mensch, das heißt, mit allen Empfindungen der thierischen Natur dennoch mehr als Thier, dadurch, daß ich vernünftig bin?

Theophranor.

Ich hätte geglaubt, mein Guter, solche Fragen würden dich nicht mehr irre machen. Aber die anmaßliche Weisheit der Seelenlehrer, auf die du sonst hörtest, hat es zu verantworten. Die Seele, heißt es nach den Aussprüchen dieser sonst verständigen Männer, ist ein Wesen, das denkt. Nun kennen wir kein anderes als menschliches Denken, das, wie wir wissen, nichts weiter ist als eine Entwickelung und Verknüpfung von Begriffen. Alle unsre Begriffe sind entwickelt aus menschlichen Empfindungen oder aus menschlicher Vorstellungsart; und selbst die Wirkungen unsrer Selbstkraft im Bewußtseyn müssen Empfindungen werden und in die menschliche Vorstellungsart eingreifen, wenn der Verstand sie auffassen soll. Ist es nun wahr, wie es unsre Verstandesprüfung bewiesen hat, daß wir zwar nicht durch Erfahrung denken, aber doch ohne Erfahrung nicht denken können, was wird aus unsrer Denkkraft, mithin auch aus der Vernunft werden, wenn mit dem Sinnengefühle die Erfahrung verschwindet? War es das, was du sagen wolltest?

Septimius.

Es war es. Jezt errathe ich freylich deine Antwort. Du wirst den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand zurük rufen. Aber bin ich denn nicht eben dadurch ein vernünftiges Wesen, daß ich mir durch Verstand bewußt bin, daß ich bin?

Theophranor.

Wir müssen uns, wie ich sehe, noch ein Mahl verständigen über das große Wort Vernunft. Durch Vernunft sind wir das Höchste und Beste, was wir seyn können. Verzicht thun auf die Vernunft in einem künftigen Daseyn, würde heißen, Verzicht thun auf die Art von Bewußtseyn, wodurch wir allein eines künftigen Daseyns würdig sind. Aber was ist denn das Wesen der Vernunft? Nicht die Denkkraft, sondern die Unterscheidungskraft, die in unserm menschlichen Daseyn mit dem Verstande erwacht, aber nicht im Verstande ihren Grund hat. Besonnenheit, durch die wir uns selbst von der Natur, unsre Selbstwirkungen von Naturwirkungen und das Wirkliche in unsrer Vorstellung von unsrer Vorstellungsart unterscheiden, das ist das Wesen der Vernunft. Diese Besonnenheit wird durch die Verkörperung unsers geistigen Wesens gehemmt. Das Thier und das Kind wissen wenig oder nichts von sich. Mit dem Verstande geht ein neues Licht der Selbstunterscheidung im Bewußtseyn auf. Der Mensch wird vernünftig durch Verstand. Aber ist darum dieses menschliche Licht der Selbstunterscheidung das einzig-mögliche Licht?

Septimius.

Du berauschest mich mit neuen Ideen. Es wäre also wohl gar möglich, daß Verstand nur ei-

ne mindere Erkenntnißart wäre, über die ich mich in einem bessern Daseyn vielleicht so hoch erheben werde, wie ich mich als Mensch durch Verstand über das Thier erhebe?

Theophranor.

Es ist nicht nur möglich, mein Sohn; ich hoffe es sogar mit Zuversicht. Das höchste Gesez meines Bewußtseyns erlaubt mir nicht, zu glauben, daß ich zu einem niedrigen Daseyn hinab sinken werde, wenn ich eines höhern nicht unwürdig bin. Von meinem Verstande aber weiß ich, daß er gebunden ist an die Vorstellung der Zeit. Die Vorstellung der Zeit ist das nichtige Werk meiner menschlichen Vorstellungsart. Ich habe also keinen Grund, die Denkgesezе, nach denen ich als Mensch Begriffe bilde und Urtheile fälle, für nothwendiger zu halten, als die Gesezе der Anschauung, nach denen ich Sinneneindrücke empfange.

Septimius.

Aber was könnte mir ungefähr dafür werden? Was könnte das für eine Erkenntnißart seyn, die mehr ist als Verstand?

Theophranor.

Was für eine? Dieses nur ahnden zu können, müßten wir mehr haben als menschliche Vernunft. Der höchste Schwung, den menschliche Vernunft durch den Verstand nehmen kann, ist,

daß sie sich über menschliche Vorstellungsart hinaus denkt. Aber sich in eine übermenschliche Vorstellungsart hinein zu denken, ist ihr so unmöglich, als einen neuen Sinn zu entdecken.

Septimius.

So wäre denn auch alle Kenntniß, die ich mir in diesem Leben durch Sinn und Verstand erwerbe, so gut wie verloren?

Theophranor.

Wie folgt das? Etwas Anderes ist denn doch meine Vorstellungsart, etwas Anderes der Eindruck der Wirklichkeit, den ich in dieser Vorstellungsart empfange. Alle mathematische Wahrheit muß freylich verschwinden, wenn der Tod die Formen der Körperlichkeit zerschlägt. Aber kann uns denn die Freude des Rechnens und Messens nicht tausendfältig ersetzt werden durch höhere Freuden? Wahrheit in Begriffen und Urtheilen erkennen werden wir freylich nicht mehr, wenn unser geistiges Wesen sich von der zeitlichen Beschränkung losreißt; aber sollte eine höhere Erkenntnißregel, die dem Irrthume nicht unterworfen ist, kein Gewinn seyn gegen die menschlichen zwölf Denkgesetze, durch die wir eben so leicht irren als Wahrheit finden?

Septimius.

So müßte sich denn doch unsre menschlich-er-

worbene Kenntniß auf eine mögliche Art an die neue übermenschliche anschließen?

Theophranor.

Das müßte sie; und daß sie es nicht könnte, lehrt uns keine Erfahrung. Ohne Erinnerung, wie wir es in unsrer Menschensprache nennen, würde unser voriges Daseyn verloren seyn. Aber was in diesem Leben Erinnerung heißt, warum soll es in einem künftigen sich nicht vereinigen in einem bleibenden Gefühle der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? Anders muß uns der Eindruck dieses Lebens erneuert werden als in der Sinnenform; aber verloren ist darum kein Gefühl, das in unserm Bewußtseyn unser und Eins mit uns wurde.

Septimius.

Dann möchten aber wohl die Vorzüge, wodurch ein Mensch sich vor dem andern in diesem Leben geltend macht, Scharfsinn, Klugheit, Talent und alle so genannte Geistesfähigkeiten, auch mit uns zu Grabe getragen werden?

Theophranor.

Vergängliche Vorzüge sind darum nicht minder Vorzüge. Die Blüthen des Geistes werden wie die Blüthen der Schönheit gebrochen von der Zeit; aber der Duft, der von ihnen ausströmte, dauert fort im Gefühle derer, die ihn genossen. Alle Freude, die ein Günstling der Natur sich und

Andern bereitet, iſt ewig mitwirkend in der Ordnung des Schickſals. Nur darf der Künſtler nicht hoffen, in der Geiſterwelt ewig ein Künſtler, der Erfinder ein Erfinder, und jeder ſinnreiche Kopf etwa überſchwenglich an guten Einfällen zu ſeyn. Alle Geiſtesfähigkeiten ſind Wirkungen der Art, wie die Welt außer uns durch Sinnesverſchiedenheit auf die Vernunft wirkt. Nicht der Vernunft, nicht einmahl den Denkgeſetzen, die für alle vernünftige Menſchen dieſelben ſind, nur einer eigenthümlichen Faſſungs- und Gefühlsart, die durch Organiſation, Blut, Nerven und die Miſchung der Lebensgeiſter beſtimmt wurde, verdankte Homer, daß er Homer, Plato, daß er Plato wurde. Ein Schlag auf den Kopf kann den Kluaen zum Einfältigen machen. Ein Fieber weckt oft Fähigkeiten in dem Einfältigen auf, die verſchwinden ſo wie er wieder geſund wird. Der Dichter kann ſich Begeiſterung trinken. Die Phantaſie, die Quelle aller Geiſtesfähigkeit, wird belebt durch einen milden Himmel, und niedergedrückt durch feuchte Dünſte eines unerfreulichen Clima. Das Gedächtniß ſelbſt erliegt dem Drucke der Jahre. Der Greis wird kindiſch, weil er ſich nicht mehr beſinnen kann. Und ſo ſtreiten Zufall und Zeit im Reiche der Körperlichkeit um das Licht des Geiſtes. Aber wenn im Tode das Bewußtſeyn des kindiſch gewordenen Greiſes nicht mehr durch körperliche Einflüſſe gehemmt wird, dann kann ihm wieder gegenwärtig werden, was

er erlebte. Nicht Talent und Fähigkeit, nur den Schaz von Einsicht, Gefühl und Güte, den jeder nach seiner Art sich als Mensch in den Tiefen seines Bewußtseyns innig erworben hat, darf er hoffen in ein übermenschliches Daseyn mit hinüber zu nehmen.

Septimius.

Da nimmt denn doch aber jeder etwas Anderes, und der Günstling der Natur mehr als derjenige hinüber, der nur so viel Mensch war, als er seyn mußte, um kein Thier zu seyn.

Theophranor.

Wenn das nicht wäre, mein Sohn, wie wäre dann persönlich-eigenthümliche Fortdauer möglich? Jeder ist, was er ist, und soll so gut seyn als er es seyn kann. Warum jeder noch außer seiner selbsterworbenen Eigenheit etwas Eignes ist, weiß nur der Geist des Ganzen. Aber so wird der Lauf des Schicksals fortgehen durch die Ewigkeit der Geisterwelt, wenn die Kraft der Selbstentwickelung nicht still steht.

Septimius.

So bleiben mir also doch in meinem Bewußtseyn die Wirkungen, wenn die Kräfte des Sinnengefühls verschwinden?

Theophranor.

Keine Wirkung der Welt auf uns, kein Gefühl darf wesentlich verloren gehen, wenn gleich

keines als Sinnengefühl dem Geiste körperlich als außer ihm, z. B. im Fuße oder in der Hand, gegenwärtig bleiben kann. Gefühl ist das menschliche Wort für jede Einwirkung einer fremden Kraft auf uns, oder jede Rückwirkung einer Kraft, die ursprünglich von uns selbst ausgeht. Aber das, was wir als entkörperte Wesen fühlen werden, wie ganz etwas anderes kann es seyn, als was wir im Stande der Verkörperung fühlen! vielleicht noch unendlich mehr verschieden von diesem, als jetzt das Gefühl, das den Gehorsam gegen das höchste Gesetz begleitet, vom rohesten Sinnengefühle verschieden ist!

Septimius.

Und meine Neigungen, meine Wünsche, soll ich die für vergänglich oder Unvergänglich halten?

Theophranor.

Bist du dir keiner wesentlichen Verschiedenheit in deinen Neigungen und Wünschen bewußt? Gehen sie alle von einem Grundtriebe aus?

Septimius.

Von einem ersonnenen Begriffe unsrer Glückseligkeits-Philosophen? — Ich habe deine Belehrung nicht vergessen. Dichte ich einen Grundtrieb, einen allgemeinen und unbestimmten Glückseligkeitshunger in mein Wesen hinein, dann muß ich freylich annehmen, daß ich nicht fortdauern kann, ohne immer nach neuem Genusse zu dur-

gern. Aber ich weiß, was ich von dieser Dichtung zu halten habe. Nur möchte ich auch wissen, was aus den Wünschen und Neigungen, die in diesem Leben mein geworden sind, nach dem Tode werden wird. Was ich liebe, soll ich das nicht länger lieben als ich athme? Den, der mein wurde durch geistige Einigung, meinen Freund, meinen Wohlthäter, — dich, mein Vater, soll ich nicht ewig lieben?

Theophranor.

So gewiß, hoffe ich, wie deine Hand jezt in der meinen liegt — Aber möchtest du den Philosophen, deinen vormahligen Lehrern, zugestehen, daß die Liebe, mit der du dich in reiner Uneigennüzigkeit an ein anderes fühlendes Wesen schließest, aus eigennüzigem Verlangen hervorgeht?

Septimius.

Wenn ich nur wüßte, was ich so gern glauben möchte, daß reine und uneigennüzige Liebe möglich sey!

Theophranor.

Du hast denn doch den Begriff von reiner und uneigennüziger Liebe. Woher hast du ihn?

Septimius.

Woher? Nicht durch Ergrübelung. Das weiß ich, so gewiß mich mein innigstes Bewußtseyn nicht trügt. Aber woher kann ich ihn haben?

Theophranor.

Aus eben der Tiefe, wo dein Verſtand den Begriff von reiner Uneigennüzigkeit überhaupt gefunden hat. So wenig in dieſem Leben ganz uneigennüzige Güte möglich iſt, ſo wenig möchte auch ganz uneigennüzige Liebe möglich ſeyn. Aber ſo wie Güte nur in ſo fern Güte, ſo iſt auch Liebe nur in ſo fern Liebe, als ſie uneigennüzig iſt. Der Verſtand, wenn er eines Menſchen wahrhaftiger Freund zu ſeyn fähig war, ſein eignes Herz ſehr ſchlecht, der Liebe für ein auszeichnendes Wohlgefallen an etwas erklärte.

Septimius.

Aber was iſt ſie denn? Doch nicht Eins mit dem Gehorſam gegen das höchſte Geſez?

Theophranor.

So wenig wie Freyheit mit Neigung Eins iſt. Laß uns, Lieber, zum Beſchluſſe dieſer Nacht noch einen lezten entſcheidenden Blick auf die mancherley Aeußerungen unſrer Kraft und Empfänglichkeit werfen. Wollen wir mit den Sprache fortphiloſophiren, die das Ungleichartigſte oft mit gleichem Nahmen bezeichnet, ſo wird uns nie klar werden, was unſer ur- was körperlich iſt, als auch nie, was wir hoffen dürfen in ein beſſeres Daſeyn mit hinüber zu nehmen. Die große Verwirrung, deren ſich der rohe Verſtand ſchuldig gemacht hat und aus der die Philoſophie erwachſen iſt, die in den Fußtapfen des rohen Ver-

standes methodisch wandelt, diese Verwirrung ist die Verwechselung unsrer Selbstkraft mit unsrer Empfänglichkeit und dem Spiele der so genannten Seelenkräfte. Alle so genannte Seelenkräfte sind Zustände, nicht Kräfte unsers Selbst; Fortwirkungen des Naturreindrucks in der menschlichen Erkenntnißregel, nicht Aeußerungen des reinen Geistes. Daß das Spiel dieser Fortwirkungen dauern werde, wenn das Gefühl der Körperlichkeit verschwindet, haben wir keinen Grund zu hoffen; denn unsre ganze menschliche Erkenntnißregel ist gebunden an das Gefühl der Körperlichkeit. Eben das gilt von den Leidenschaften oder Zuständen des Begehrens, die man, seltsam genug, unter dem Nahmen der niedern Seelenkräfte in der Philosophie aufführt. Jede Leidenschaft geht aus von einem Triebe, jeder Trieb von einem Bedürfnisse, jedes Bedürfniß von einem Schmerze, jeder Schmerz von einer Einwirkung der Natur auf unser Bewußtseyn, in dem kein Schmerz ist. Schmerz betäubt das Bewußtseyn; Leidenschaft betäubt das Bewußtseyn. Jeder Schmerz und jede Leidenschaft ist also Folge der Unterdrückung unsers Selbst durch die Einwirkungen von außen, durch die in uns das Gefühl der Körperlichkeit erregt wird. Schmerz und Leidenschaft fallen also mit dem Körper in den Schooß der Erde zurück und hemmen nicht ewig die Reinheit des Geistes.

Septimius.

Vater, du bist ein Prophet aus der bessern Welt!

Theophranor.

Nur zweyerley gehört mir selbst in meinem Bewußtseyn als unverlierbar an. Nur zweyerley hoffe ich gewiß dem Tode zu entreißen: meine Freyheit und meine Liebe. Der Freyheit bin ich mir in den Tiefen meines Wesens bewußt, um durch sie der bessern Welt anzugehören. Prüfe ich das Gesetz, dem ich als freyes Wesen gehorchen soll, seinem Zwecke nach, so ist es ein Gesetz der Einigung. Die reine Geisterwelt soll durch mein Wollen immer mehr eins werden, indem ich im Rahmen aller wollenden Wesen handle. Einigung und nichts als Einigung ist es auch, was uneigennützige Liebe will. Ein Streben, dessen Grund so unerklärbar als mein Daseyn ist, geht aus dem Innersten meines Bewußtseyns als Gefühl, als Trieb der Uneigennützigkeit, wenn du willst, aber nicht als Streben nach Glück hervor. Statt Genuß zu suchen, sucht es Aufopferung. Hingebung ist sein Wesen, nicht Erwerbung. Dieses Streben nenne ich Liebe. Daß dieses ursprünglich-uneigennützige Streben im Zustande des menschlichen Bedürfens mit eigennützigen Trieben zusammen wirkt, macht mich in seinem Wesen nicht irre. Eben so wenig verwechsele ich die Liebe selbst mit dem

Wohlgefallen an dem Geliebten. Und noch weniger achte ich darauf, daß der rohe Sprachgebrauch etwas lieben und etwas gern haben für Eins nimmt. Hält man doch auch Nüzlich und Gut für gleich bedeutende Begriffe. Was mir Freude macht, habe ich gern, es sey, was es sey; aber lieben kann ich nur ein fühlendes Wesen, dem an seinem Daseyn gelegen ist und dessen Daseyn ich erhalten möchte selbst auf Kosten des meinen.

Septimius.

Das ist es! Wahrhaftig, Vater, das ist das Wesen der Liebe, das unsre Philosophen mißdeuten. O! rede noch, wenn es dich nicht zu sehr beschwert! So sprachest du noch nie.

Theophranor.

Spreche ich lebhafter als es einem Manne von meinen Jahren und meinem Alter ziemt? — Ich hatte ein Mahl einen einzigen Sohn. Du wärest sein Freund geworden. Er starb mir. Ich hatte einen Freund. Ich liebte ihn mehr als mich selbst. Mißverstand, den ich nicht ausgleichen konnte, machte ihn irre in mir. Er starb, ohne Vertrauen auf mich. — Da lernte ich die Gesichte des Orpheus verstehen.

Septimius.

Guter, guter Vater! Ich will weinen mit dir. Du erträgst das Reden nicht mehr. Oder soll ich dich verlassen?

Theo-

Theophranor.

Bleib ruhig, Lieber. Ein alter Mann hat sich bald ausgeweint. — Ich sagte, daß Liebe ein Trieb der Uneigennüzigkeit sey, der uns des Wunsches fähig macht, unser Glück und unser Daseyn hinzugeben für das Glück und das Daseyn des fühlenden Wesens, das wir lieben. Liebe kann also nicht in mir erwachen, wenn ich nicht vorher ein Wesen kennen gelernt habe, das mein Herz durch Achtung, oder Dankbarkeit, oder Wohlgefallen und Bewunderung an sich zieht. Aber Achtung, Dankbarkeit und Wohlgefallen an dem Geliebten sind nur die Veranlassungen zur Liebe, nicht die Liebe selbst. Das, was die Liebe selbst ist, wirkt hervor aus dem Innersten meines Selbst. Ich habe es mir nicht erworben. Ich bin sogar schuldig, die Wünsche, die es in mir erregt, dem höchsten Gesetze zu unterwerfen. Aber vom Gefühle der Körperlichkeit ist es so wesentlich verschieden wie das Gefühl der Freyheit von den Naturgesetzen in meiner Vorstellung. Und so darf ich denn wohl fragen: „Was wird seyn, „wenn dieses geistige Einigungsgefühl nicht mehr „durch das Gefühl der Körperlichkeit gehemmt seyn „wird? wenn Wesen sich in Wesen verlieren kann „im Reiche der Unendlichkeit, wo die Gesetze des „Raums und der Undurchdringlichkeit nicht gelten?“ — Und wenn ich dann die wiedererkenne, — wiedersehe, sagen wir in der Sprache der Menschlichkeit, — die Geliebten, die ich zunächst

mein nennen durfte, und wenn keine Irrung mir ihre Liebe entwenden kann —

Septimius.

Das hofft du? Aber ich sollte jezt nicht fragen!

Theophranor.

Jezt oder wenn du willst. So lange ich nicht Eins bin mit diesen Nerven und Adern; so lange der unendliche Sternenraum mich umgibt, und ein fühlendes Wesen meinen Sinnen vernehmlich wird, und ich mir des Gesezes der bessern Welt bewußt bin: so lange, mein zweyter Sohn, wird mir keine Sinnen-Philosophie die Hoffnung nehmen, daß das einmahl Vereinigte Eins bleiben wird, daß ich nicht fortdauern werde, ohne die wiederzufinden, deren Verlust mir keine Welt ersezen kann. Jezt verlaß mich, wenn du willst.

Die Lehre des Eleusinischen Priesters.

Zehnte Nacht.

„Schwärmerey? — Wenn ich für wahr halte, „was einem Gefühle gemäß ist, was aus den Tie„fen meines Bewußtseyns mit dem höchsten Ver-

»nunftgeſeze hervor geht, das wäre Schwärmerey?
»— Aber dein Gefühl iſt doch keine Erkenntniß!
»rufen die erklärungsſüchtigen Ontologen, Kos-
»mologen, Pneumatologen und Theologen. Und,
»was man kaum glauben ſollte, die Allesbezweif-
»ler ſtimmen in denſelben Ruf ein. — Erkennt-
»niß? Iſt denn das All der Wirklichkeit begrenzt
»durch menſchliche Erkenntniß? So anmaßend
»war denn doch wohl der Stolzeſte unter den
»Klüglern nicht, zu lehren, daß da, wo er
»nichts erkenne, gewiß nichts ſey. Und über-
»ſinnliche Wirklichkeit mit den Sinnen erkannt
»zu haben, hat auch noch keiner ſich nachgerühmt,
»der andern zumuthete, ihn ſeiner Vernunft
»wegen zu rühmen. Durch Urtheile und Schlüſ-
»ſe ſoll alſo ausgemacht werden, was jenſeits des
»Sinnengefühls ſich ereignet. Aber was haben
»denn Urtheile und Schlüſſe, wenn die Rede iſt
»von der Welt außer mir, vor einem Gefühle
»voraus? Iſt denn mein Urtheil eins mit der
»Welt? Sind denn meine Schlüſſe mehr als ein
»Werk meiner Vernunft, die immer nur etwas
»in mir iſt? O Weisheit! Weisheit! auch du
»biſt nur etwas in uns! Einſicht, die ich
»durch Urtheile und Schlüſſe nach den Denkgeſe-
»zen der Möglichkeit und Nothwendigkeit gewin-
»nen könnte, auch die würde, wenn ſie mehr als
»ein Gedankenſpiel wäre, doch nichts mehr als
»Glaube ſeyn, Glaube, daß ſich in der Welt au-
»ßer mir Alles wirklich ſo verhalte, wie es meine

„Vernunft in mir aussagt. Ich habe also an al„len euern dürren Beweisgründen und Schlüssen, „ihr Ontologen, Kosmologen, Pneumatologen „und Theologen, gar nichts verloren. Ich würde „nichts mit ihnen gewinnen, wenn sie mich auch „überzeugten. Und ihr, Allesbezweifler, könnt, „wenn ihr wollt, wie alle Gefühle, so auch das „Gefühl des Glaubens bezweifeln. Wer sagt: „„Ich kann nicht glauben!“ dem kann ich so „wenig sein Bewußtseyn öffnen, wie der Astro„nom dem Blinden, für den Sonne, Mond und „Sterne weder auf- noch untergehen, durch seine „Rechnungen die Augen öffnen kann. Aber mir „leuchtet darum die Sonne nicht minder hell auf „den Weg dieses Lebens und das Licht des Be„wußtseyns auf die Ordnung der bessern Welt. „Sinnenwahrheit und Glaubenswahrheit, die al„lein erkenne ich mit Ueberzeugung an. Was „zwischen beyden liegt, ist ein nöthiges und nüz„liches, aber in sich wesenloses Gedankenwerk; „eine Schattenwelt, die nur durch Sinn und Be„wußtseyn den Schein der Wirklichkeit gewinnt; „ein erweisliches Nichts, das schon im Begriffe „sich selbst aufhebt, so bald ich den Widersinn des „Versuches verstehe, das Unermeßliche, gleich „viel ob mit dem Zirkel Euklids oder mit den „Gedankenformeln des Aristoteles, zu ermes„sen.“ —

Was Septimius jezt vor dem Anfange der zehnten Belehrungsnacht dachte, hatte er zum

Theil schon nach der vierten gedacht. Nur war seinem Verstande damahls erst die Seite der Einsicht klar, und die Seite des Glaubens lag noch im Dunkel. Jezt fühlte er, was er in den Eleusinischen Geheimnissen umsonst gesucht hatte, die Ruhe der Eingeweihten; keine todte Ruhe, die mit einem freudenlosen Gleichviel in Ungewißheit aller menschlichen Dinge hinstaunt. Er fühlte eine neue Milde, eine neue Entschlossenheit, eine neue Zuversicht in seiner ganzen Sinnes- und Denkungsart. Der Stand der Menschlichkeit erschien ihm nicht mehr wie mit einem trüben Nebel bedeckt. Die Dämmerung, in der er die Welt um sich her sah, war das Wallen einer Opferwolke, die den Himmel verhüllt, während das Gebeth der guten Herzen in ihr gen Himmel steigt. Nie war, so lange er denken und grübeln konnte, seine Vernunft so eins mit sich selbst, sein Herz so wohlwollend, und sein innerstes Daseyn so heiter gewesen, als in den zehn Tagen zwischen der vorleztern und leztern Belehrungsnacht. Mit diesem Gefühle kam er zu dem Oberpriester, um nun noch zu lernen, was der Altar bedeute, den Orpheus im Tempel der Wahrheit sah.

Theophranor.

Was werde ich dir noch Neues sagen können, mein Sohn? Die Philosophie, mit der ich dich bekannt gemacht habe, ist nur der Weg zum Zie-

le. Das Ziel selbst, den Glauben an eine bessere Welt, mußt du in deinem Bewußtseyn anerkennen, wenn dein Verstand vor metaphysischen Verirrungen gesichert ist.

Septimius.

Aber daß er endlich vor diesen Verirrungen gesichert ist, das ist das Verdienst deiner Lehre. Und noch kann ich's allein nicht finden, wie diese Lehre mit dem Glauben an eine Gottheit schließt.

Theophranor.

Anfangen konnte sie doch nicht damit. Denn wir mußten ja erst die Gründe dieses Glaubens vorbereiten. Und in der Mitte der übrigen Begriffe konnte der höchste Begriff nicht eingeschaltet werden. Selbst die Ueberzeugung von unserer Fortdauer nach diesem Leben mußte als Glaubensgrund aller Forschung über den Geist der Geister voran gehen.

Septimius.

Und warum?

Theophranor.

Wenn es dir gleichgültig ist, ob du dein vernünftiges Daseyn mit dem Tode beschließest oder über das Grab fortsezest, was kann dir dann am Daseyn einer Gottheit gelegen seyn? Denn in diesem Leben geschieht Alles, was geschieht, natürlich; und die Ordnung der Natur bleibt

unverändert dieselbe, du magst sie dir als ein Werk blinder Nothwendigkeit, oder als einen Gedanken des höchsten Geistes denken. Keine Natureinsicht oder Erfahrung kann dich zu der Erwartung berechtigen, daß jedes Verdienst in diesem Leben gewiß belohnt, und jedes Verbrechen gewiß bestraft werde. Das Gegentheil erleben wir vielleicht desto öfter.

Septimius.

Ich muß also Unsterblichkeit wünschen, wenn mir am Daseyn einer Gottheit etwas gelegen seyn soll. Aber diesen Wunsch und dieses Interesse wirst du doch nicht als Beweisgründe aufstellen, um mich von dem wirklichen Daseyn des Wesens zu überzeugen, von dem ich wünsche, es wäre da?

Theophranor.

Den Wunsch, es wäre da, dieses Wesen, das wir Gottheit nennen, fühlst du denn doch gewiß?

Septimius.

So gewiß als manchen ähnlichen, der deßwegen nicht aufhört ein eitler Wunsch zu seyn.

Theophranor.

Hat dieser Wunsch wirklich mit deinen übrigen Wünschen eine Aehnlichkeit?

Septimius.

Und wenn er auch keine hätte, so ist er deßwegen immer noch nicht mehr als ein Wunsch.

Theophranor.

Du entscheidest schon. Und doch hast du mir noch nicht gesagt, warum dieser Wunsch mit allen deinen übrigen Wünschen keine Aehnlichkeit hat. Wie nun? wenn in diesem Warum der Grund läge, weßwegen er mehr als Wunsch ist?

Septimius.

Ich weiß nicht, worauf du deutest. Ich glaubte nicht, daß du deinen Beweis auf diesem Wege einleiten würdest.

Theophranor.

Und auf welchem andern Wege sollte ich ihn einleiten als auf dem Wege des innern Lichts, das den Altar und die Inschrift im Tempel der Wahrheit erleuchtet? Was denkst du dir unter dem höchsten Geiste, dessen Daseyn du wünschest? Einen mächtigen Dämon, der wie ein König des Morgenlandes nach Gunst und Laune mit dem Weltall schaltet? oder einen Geist der höchsten und unwandelbaren Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Du weißt, was ich denke und denken muß, wenn ich eine Gottheit denke.

Theophranor.

Woher hast du denn den Begriff von höchster und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte?

Septimius.

Aus mir selbst; aus meinem Bewußtseyn.

Theophranor.

Bist du dir höchster und unwandelbarer Gerechtigkeit und Güte bewußt?

Septimius.

Nicht ich in meinem Nahmen. Aber ich bin mir des höchsten Gesetzes bewußt, und weiß, was es fordert.

Theophranor.

Warum sezest du nicht hinzu: „Und was es „giebt“? Denn daß ein beschränktes Wesen, wie der Mensch, die Stelle der Gottheit einnehmen und durch seine Kraft die Ordnung der besten Welt vollenden soll, fordert doch das höchste Gesez nicht. Und wenn du mit deinem guten Willen es wirklich dahin brächtest, auch nicht die kleinste Ungerechtigkeit zu begehen, und nie an dein eignes Glück zu denken, so lange du mit deiner Kraft und deinem Eigenthume einem Hülfsbedürftigen helfen kannst; würde darum alle Ungerechtigkeit in der Welt verhüthet, alles Uebel wieder gut gemacht, alles Verdienst belohnt werden?

Septimius.

Und damit dieses geschehe, willst du sagen, bedarf es einer Gottheit!

Theophranor.

So nothwendig als es der Vernunft und Freyheit bedarf, um ein höchstes Gesez zu erkennen und zu erfüllen. Die Idee der besten Welt

iſt es, die mir durch das höchſte Geſez gegeben wird; und dieſe Idee vernichtet ſich ſelbſt, wenn ich eine Gottheit wegdenke In ſo fern du das Daſeyn einer Gottheit nur um deiner ſelbſt willen wünſcheſt, damit es dir überhaupt nach Wunſch gehe, iſt freylich dein Wünſchen eitel. Auch frommt es dir nicht. Denn die Welt bleibt, was ſie iſt; und wenn es zu deinem Schickſale gehört, noch heute z. B. krank zu werden, ſo wird die Krankheit nicht ausbleiben, du magſt ſie für eine Schickung des höchſten Geiſtes oder für eine Wirkung des Zufalls halten. Aber wenn du, dem Glauben an eine beſſere Welt getreu, das Daſeyn eines Geiſtes der höchſten Gerechtigkeit und Güte wünſcheſt, weil du es zur Vollendung deines uneigennüzigen Glaubens bedarfſt, dann iſt dir dein Wunſch mit deiner geiſtigen Wirklichkeit gegeben.

Septimius.

Und iſt deßwegen mehr als ein eitler Wunſch?

Theophraner.

Frage dein Bewußtſeyn, nicht mich.

Septimius.

Mein Bewußtſeyn kann den Glauben an eine Gottheit nicht entbehren. Mit wiſſentlicher Täuſchung nahm ich ihn in die Reihe meiner Gefühle ſogar damahls auf, als ich an Allem zwei-

felte, was ich dachte und fühlte. Aber es gab doch auch Zeiten in meinem Leben, da ich mich selbst dieser Täuschung entschlagen konnte. Und wie viele vernünftige Menschen, ganze Secten scharfsinniger Denker, läugnen, was ich glaube! Wäre der Glaube an eine Gottheit unmittelbare Eingebung der Vernunft, so könnte er nie aus dem Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens verschwinden und nie geläugnet werden, so wenig wie das Ein Mahl Eins und die Gesetze der Denkkraft. — Du mußt mir's ansehen, Vater, daß ich jetzt gegen mein Gefühl zweifle. Aber um so mehr liegt mir an deiner Antwort.

Theophranor.

Deine Art zu zweifeln ist die schönste Ehre der Wahrheit. Aber ist denn nur das wahr, was nie bezweifelt und nie geläugnet worden ist?

Septimius.

Wenn die Rede ist von Wahrheit, die mir mit meiner Vernunft selbst gegeben ist, dann, denke ich, kann sie niemand bezweifeln, ohne die Vernunft selbst zu bezweifeln.

Theophranor.

Gewiß nicht, wenn die Vernunft durch das Vermögen zu zweifeln, durch den Verstand wirkt.

Septimius.

Wie? Was hat der Verstand hier wieder verbrochen?

Theophranor.

Nichts verbrochen, guter Sohn. Er setzt uns, als Kraft, möglicher Weise zu irren, auch jetzt in den Stand, Wahrheit vom Irrthume zu scheiden. Es ist unmöglich, die Grundsätze der Mathematik und die Gesetze der Denkkraft zu bezweifeln, weil sie sich bewähren, selbst im Augenblicke, da wir zweifeln, und dieses nothwendig, weil sie mit menschlicher Vorstellungsart Eins sind. Aber ich kann doch die Uebereinstimmung der menschlichen Vorstellungsart mit dem Wesen der Welt, und so die ganze Mathematik und die ganze inhaltsleere Logik bezweifeln. Ich kann also, wenn es auf's Zweifeln angesehen ist, Alles bezweifeln, was ich denken kann, nur nicht —

Septimius.

Nur nicht —?

Theophranor.

Du weißt es.

Septimius.

Mein Gefühl und mein Bewußtseyn?

Theophranor.

Jetzt verstehen wir uns wieder. Deine Skepsis hat dich zuletzt noch ein Mahl im Begriffe der

Wahrheit irre gemacht. Sonſt hätteſt du die Einwendungen, die du iezt findeſt, ſchon in der leztern Nacht gefunden. Wie leicht, wie leicht, mein Guter, iſt in unſerm Sinnenleben die Stimme des reinen Bewußtſeyns überhört! Das höchſte Geſez ſelbſt und die Kraft der Freyheit, durch die wir handelnde Weſen ſind, hat der verirrte Verſtand aus den Köpfen der Philoſophen wegvernünfteln können, wenn er ſie ihrem Bewußtſeyn nicht entwenden konnte Daß alſo manche übrigens vernünftige Menſchen bezweifeln oder läugnen, was ich glaube, beweiſet nichts gegen die Wahrheit meines Glaubens.

Septimius.

Ich kann nicht mehr ſtreiten. Aber noch eine Frage kann ich doch nicht zurück halten. Wenn mir der Glaube an eine Gottheit mit dem Bewußtſeyn des höchſten Geſezes gegeben iſt, wie kommt es denn, daß ſo Mancher ein guter Menſch iſt und doch nicht glaubt?

Theophranor.

Wie kommt es, daß wir das Ein Mahl Eins als Kinder auswendig lernen mußten, da es uns doch mit der Vernunft gegeben iſt?

Septimius.

Wie ſchneidend du fragſt!

Theophranor.

Sage: „Wie einfältig und natürlich!“ Denn Glaube iſt kein unmittelbares Gefühl, ſo wenig wie Ueberzeugung. So wie der Verſtand die Wahrheiten der Mathematik aus den Geſezen der menſchlichen Vorſtellungsart entwickeln muß, ehe wir von dieſen Wahrheiten überzeugt ſeyn können, ſo muß er auch die Idee der beſten Welt aus dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns entwickeln, ehe wir glauben können, was dieſer Idee gemäß iſt. Die Belebung dieſer rein-gefaßten Idee in Augenblicken des Widerſtreits zwiſchen Verdienſt und Schickſal, das iſt die Probe der Wahrheit unſers Glaubens.

Septimius.

Ich habe keinen Einwurf mehr. Du erſchöpfeſt ſie alle. Aber wie ſchließt nun dein Verſtand den Glauben an eine Gottheit deutlich und beſtimmt an die Idee der beſſern und die Wahrheit der wirklichen Welt?

Theophranor.

Wie es mein Bewußtſeyn verlangt, indem ich die wirkliche und die beſſere Welt als die beſte denke. Ohne Unterſcheidung habe ich die wirkliche Welt, deren Daſeyn ich billigen kann, bis jezt bald die beſſere, bald die beſte Welt genannt. Beydes iſt Eins im Verhältniſſe zu jedem einzelnen wollenden Weſen, deſſen Kräfte ruhen müßten, wenn jemahls Alles geſchehen wäre,

was geſchehen ſoll. Aber im Verhältniſſe zum geiſtigen All der wollenden Weſen kann ich das Daſeyn der wirklichen Welt, die für jedes einzelne Weſen immer beſſer werden ſoll, nur dann billigen, wenn ich an eine Gottheit glaube, die das Reich der Freyheit zu einem Reiche des belohnten Verdienſtes erhebt.

Septimius.

Und die Welt, die du ein Reich des belohnten Verdienſtes nennſt, wäre denn die beſte Welt?

Theophranor.

Dieſe! Und dieſe iſt die einzig-wirkliche Welt, wenn das Geſetz, das mir unbedingte Ehrfurcht abnöthigt, nicht ſich ſelbſt Lügen ſtraft. Wenn ich, dieſem Geſetze gemäß die Idee einer beſten Welt vor meinem Bewußtſeyn rechtfertigen will, ſo muß ich ſie mir denken als ein Reich der höchſten Gerechtigkeit und Güte; denn Gerechtigkeit und Güte ſind die Grundbegriffe der einzigen Geſetzmäßigkeit, die ich anerkenne. In dieſem Reiche oder geiſtigem Weltall iſt jedes wirkliche Weſen ewig und frey. Folge der Freyheit jedes Einzelnen iſt nothwendige Beſchränkung der Freyheit Aller. Denn wenn kein innerer Zwang den Einzelnen abhält, gegen die Ordnung der Gerechtigkeit und Güte zu handeln, ſo leidet durch jeden Ungehorſam gegen dieſe Ordnung die Harmonie des Ganzen, die jeder Einzelne befördern ſoll.

Der Zweck des höchsten Gesetzes, Harmonie des Ganzen, ist also eine leere Idee, wenn es im All der wirklichen und geistigen Welt nicht Ein Wesen giebt, das durch ewige Einwirkung auf das Ganze wieder gut macht, was durch ewige Einwirkung der Einzelnen bald mehr, bald minder Uebles geschieht. Eine Welt, in welcher das höchste Gesetz nicht im Ganzen ewig befolgt würde, wäre nicht die Welt, deren Daseyn ich billige, so wenig wie eine Welt, in welcher jedem Einzelnen die Möglichkeit benommen wäre, das höchste Gesetz ewig zu übertreten. Unbeschadet der Freyheit der Einzelnen wird das höchste Gesetz im Ganzen ewig befolgt durch einen höchsten Geist, der ewig will, und ewig thut, was er will, und nichts will als ewige Harmonie durch Freyheit. Der höchste Geist ist der einzige gute Geist. Er kann nicht besser werden. Denn könnte er besser werden, so müßte er selbst das höchste Gesetz übertreten können, und der beschränkte Geist, der auf ihn vertrauet, würde den Fall als möglich denken müssen, daß die Welt ein Mahl aufhöre und vielleicht schon mehr als Ein Mahl aufgehört habe, die beste Welt zu seyn. Der höchste Geist, durch den die wirkliche Welt ewig die beste ist, ist also nicht frey, sondern heilig oder ewig gut. So wie alle beschränkte Geister in ihren unendlichen Abstufungen ewig thätig sind durch Freyheit, so ist der höchste Geist ewig thätig durch Ausgleichung

chung der Wirkungen der Freyheit mit der Ordnung des höchsten Geſetzes. — Merkſt du noch auf, Lieber?

Septimius.

Mit allen Sinnen. Dein Glaube giebt mir Alles, was den meinen befriedigen kann. Du denkſt dir alſo, — denn denken müſſen wir doch nun einmahl, — den höchſten Geiſt als ein Weſen, das, wie wir, geiſtig iſt im Bewußtſeyn ſeiner Selbſtkraft?

Theophranor.

Geiſtig, wie Alles, was iſt. Wie könnte ich ſonſt ſein Daſeyn billigen? Aber doch, unendlich erhaben über Alles, was außer ihm iſt, iſt er der allein Selbſtſtändige.

Septimius.

Warum der allein Selbſtſtändige?

Theophranor.

Jede Wirkung der Freyheit eines Weſens iſt Hemmung der Freyheit eines andern. Selbſtſtändigkeit eines Weſens, das durch Freyheit ewig thätig iſt, wäre nur dann möglich, wenn ein ſolches Weſen jemahls einer unbeſchränkten Freyheit genöſſe. Einer unbeſchränkten Freyheit würde es aber nur dann genießen, wenn es nicht den Einwirkungen anderer Weſen unterworfen wäre. Und ſollte es dieſen nicht unter-

vorsen seyn, so müßte kein anderes Wesen frey seyn, und der Zweck des höchsten Gesezes, Harmonie im Wollen Aller, wäre unmöglich. Das ewige Wirken und Gegenwirken aller wollenden Wesen, die nicht Gott sind, macht es also unmöglich, daß jemahls ein Wesen Gott gleich werden kann. Nur der Geist, der ewig gut ist, nie besser war als er ist, und nie besser werden kann, leidet nicht durch die Freyheit aller wollenden Wesen, die eins durch das andere leiden.

Septimius.

Und daß sie alle, eins durch das andere, leiden; soll ich auch das billigen?

Theophranor.

Du mußt es billigen oder dich auflehnen gegen das höchste Gesez. Denn die Erfüllung des höchsten Gesezes ist nur durch Freyheit, und Freyheit nur durch Mißbrauch möglich. Oder würdest du billigen können, wenn Gott allein wäre und die Welt nicht?

Septimius.

Gott ist nur Gott durch die Welt, willst du sagen, so wie die Welt nur durch Gott die beste Welt ist. Aber dann mußt du wenigstens dem Glauben derer widersprechen, die den höchsten Geist als Weltschöpfer verehren.

Theophranor.

Warum? Kann ich nicht menschlich mit-

denken, was nach dem Geseze der reinen Geistigkeit freylich im übermenschlichen Sinne nicht gelten darf? Schöpfung ist Entstehung, und nichts kann entstehen außer der Zeit. Himmel und Erde hat der höchste Geist erschaffen; denn ohne sein Wollen ist nichts, so weit unsre Sinne reichen. Aber das Reich der höchsten Gerechtigkeit und Güte ist ewig. Gott ist nur Gott dadurch, daß er in seinem Reiche ewig thätig ist, die beste Welt zu erhalten.

Septimius.

Aber ist er auch empfänglich? aufmerkend auf mich?

Theophranor.

Ein Wesen ohne Empfänglichkeit wäre kein geistiges Wesen, wenigstens kein solches, das das Daseyn der bessern Welt erhalten kann. Entweder ist mein Glaube das Werk einer leeren Idee, oder der höchste Geist, an den ich glaube, umfaßt mit ewiger Besonnenheit Alles, was ist, um ewig jedes Verdienst zu belohnen und ewig zu verhüthen, daß kein Wesen unschuldig leide. Nenne diese Alles umfassende Empfänglichkeit mit menschlichen Nahmen Allwissenheit; nenne die vollendete Erfüllung des höchsten Gesezes Allweisheit: aber daß der höchste Geist deßwegen ein höchster Verstand sey, der, wie wir arme Anhänger des Sinnengefühls, das Alphabet der Natur nach allgemeinen Begriffen zusammen

buchstabirt, sprich keinem unsrer Weisen nach; die uns Naturgeschichten der Gottheit unter dem Nahmen natürlicher Theologien aufstellen.

Septimius.

Und die Macht dieses höchsten Geistes, darf ich sie unbeschränkt nennen?

Theophranor.

Unbeschränkt als seine Macht. Ein Wesen, das alles wirklich machen kann, was dem Zwecke des höchsten Gesezes gemäß ist, ist eine allmächtige Gottheit. Seine Macht ist eins mit seiner Güte, und seine Güte eins mit dem Zwecke seiner Welt. So viel Glück und Genuß im Ganzen da seyn kann, so viel ist im Ganzen wirklich und ewig da. Kein Uebel, das Wirkung der Freyheit jedes Einzelnen ist, darf fehlen im Ganzen. Das ewige Wunder des allmächtigen Geistes ist, daß dennoch kein Wesen unverschuldetes Uebel leidet, und jedes, wenn es sich dem höchsten Gesezе unterwirft, dem Geiste vertrauen darf, der dieses Gesez in seinem ganzen Umfange erfüllt. Gerechtigkeit und Güte ist der Inhalt dieses Gesezes. Wer selbst gerecht und gütig ist, und wenn es auch noch so wenig wäre, darf rechnen auf die Alles umfassende Weisheit und Macht der höchsten Gerechtigkeit und der höchsten Güte.

Septimius.

Nun ehre ich auch den Priester in dir, Va-

ter, nicht bloß den Lehrer. Aber sollten denn alle die Versuche unsrer Philosophen, das Daseyn des höchsten Geistes aus Begriffen und aus der Natur zu beweisen, eitle Gedankenspiele seyn?

Theophranor.

Eitel, mein Guter, wenn sie mehr seyn sollen als Glaubensbeweise, oder wenn sie einen Glauben begründen sollen, der nicht vom Bewußtseyn des höchsten Gesezes ausgeht. Die Neugier findet nirgends einen Gott, auch dann nicht, wenn sie den schönern Nahmen der Wißbegier führt. Dem guten Herzen allein ist es vorbehalten, Wahrheit zu glauben, deren es werth ist. Für menschliche Einsicht ist Alles, was außer uns ist, Natur. Wo wir etwas erkennen sollen, muß etwas natürlich auf uns wirken. Ein menschlich-erkennbarer Gott würde Eins mit der Natur seyn und uns wie die Natur körperlich erscheinen. Vorgebliche Erscheinungen der höhern Wesen, die der Volksglaube Götter oder Dämonen nennt, haben die mancherley Religionen gegründet; und man hat sehr unrecht, wenn man diese Art von Ueberzeugung, die sich an den Begriff der historischen Wahrheit hält, für unphilosophischer erklärt als die speculative, die das Daseyn eines höchsten Geistes aus den Regelbegriffen der Möglichkeit und Nothwendigkeit schöpfen will. Eine Theologie aus Begriffen ist mit der menschlichen Erkenntnißart weniger verträglich als eine

Theologie aus Sinnengefühlen. Denn so wie mich der Eindruck der Menschlichkeit überzeugt, daß ein Wesen, von dem ich doch eigentlich nur den Körper erkenne, ein vernünftiges und geistiges Wesen, ein Mensch, ist, so ist auch nicht einzusehen, warum mir nicht einmahl ein Wesen, das mehr als ein Mensch ist, körperlich erscheinen und durch übermenschliche Wirkungen mich von seinem höhern Geisterrange überzeugen sollte. Ob das Wesen des höchsten Geistes eine Erscheinung werden kann, weiß ich nicht; aber daß es keine Erscheinung werden könne, habe ich nicht die entferntesten Veranlassung zu behaupten.

Septimius.

Behaupten aber kann ich, daß sich das Daseyn eines höchsten Geistes nicht aus Begriffen erkennen läßt. Nicht wahr?

Theophrauor.

So zuversichtlich wie du behaupten kannst, daß ein Begriff kein Wesen ist. Nur zweyerley Erkenntnißbegriffe sind in unserm Verstande: Erfahrungsbegriffe und Verhältniß- oder Regelbegriffe. Jene sind nichts als Dolmetschungen des Sinnengefühls; diese das Mittel der vernünftigen Dolmetschung. Wo ich etwas durch Sinnengefühl erkannt habe, da kann ich durch den Verstand beurtheilen, was es ist. Aber daß etwas ist, wo nichts auf meine Sinne wirkt, kann mir der Verstand allein nimmermehr sagen.

Septimus.

Und die Schlüsse, durch die man aus Begriffen beweisen will, daß etwas ist, wo nichts auf uns wirkt, wären dann, so viel ihrer sind, Fehlschlüsse?

Theophranor.

Jeder Schluß, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist eben deßwegen ein Fehlschluß. Der Glaube an eine bessere Welt, der vom höchsten Gesetze des Bewußtseyns ausgeht, ist eben deßwegen Glaube und nicht Wissenschaft, weil er dem nicht bewiesen werden kann, in dessen Bewußtseyn er sich nicht mit dem höchsten Gesetze entwickelt und als Wirkung der reinen Geistigkeit die Stelle eines Sinnengefühls vertritt. Wenn aber ein Philosoph die Stelle eines Gesandten Gottes vertreten und aus der Natur der Dinge beweisen will, daß nothwendig außer der Natur ein Wesen, das wir als Gottheit denken, vorhanden seyn müsse, daß die Welt unmöglich durch sich selbst bestehen könne, u. s. w.; — woher wird ein solcher gotteskundiger Mann den Stoff der Wahrheit nehmen können, aus dem er seine Schlüsse spinnt? Aus der Natur? Oder aus der Vernunft?

Septimus.

Aus beyden, wird er dir antworten.

Theophranor.

Aber die Vernunft kann doch keine Schlüsse

aus der Natur ziehen, als ſolche, die ſich auf erkannte Naturgeſetze gründen. Naturgeſetze aber ſind nichts anderes als eine Verkettung erkannter Wirkungen der Natur. Ich komme alſo mit keiner möglichen Natur-Philoſophie aus dem Reiche der Natur hinaus, wenn ich nicht die Begriffe der Weſentlichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit zu Hülfe nehme, aus denen denn auch die ganze Theologie der Neugierigen zuſammen gekünſtelt iſt. Was ſind aber jene drey Begriffe?

Septimius.

Leere Regelbegriffe, die mir dienen, ein erkanntes Weſen zu beurtheilen, aber nicht, ein Weſen zu erkennen.

Theophranor.

Um alſo aus dem Begriffe der Nothwendigkeit zu beweiſen, daß die Welt unmöglich ohne Gottheit durch ſich ſelbſt beſtehen kann; was für Kenntniſſe müßte ich mir da vorher erworben haben?

Septimius.

Vollſtändige Kenntniß vom innern Weſen der Welt.

Theophranor.

Um aus dem Begriffe der Urſache und Wirkung zu beweiſen, daß Alles, was geſchieht, ſeinen Grund in einem höchſten Geiſte als einer

lezten und ewigen Grundurſache haben muß; was müßte ich da vorher bewieſen haben?

Septimius.

Daß ich durch die Regelbegriffe der Urſache und Wirkung nicht nur die Naturbegebenheiten erklären, ſondern in das innere All der Weſen durchdringen und dort erkennen kann, daß die Natur nicht ewig durch ſich ſelbſt wirkt.

Theophranor.

Und ſo, mein Sohn, ſezen alle Verſuche, das Daſeyn eines höchſten Geiſtes aus der Natur zu beweiſen, Kenntniſſe vom innern Weſen der Welt und dem Grundſtoffe der Natur voraus, Kenntniſſe, die ſich möglicher Weiſe kein Menſch erwerben kann. Der höchſte Geiſt ſelbſt müßte ich ſeyn, um durch vollendete Kenntniß des Alls der Welt und aller Urſachen und Kräfte zu beweiſen, daß die Welt nicht ohne einen höchſten Geiſt ſeyn kann.

Septimius.

Aber wenn ich nun beſcheidnere Schlüſſe wage; wenn ich nicht mehr finden will, was in ſich nothwendig, nur was vernünftig und glaublich iſt?

Theophranor.

Dann, Lieber, biethen Forſchung und guter Wille einander die Hand, um vor der Vernunft Einen Glauben zu ſichern. Die Forſchung ſagt

mir nicht nur, daß es unmöglich ist, mit irgend einem haltbaren Grunde das Nichtseyn einer Gottheit zu beweisen, sie weckt vielmehr, wenn ich die Grenzen aller möglichen Einsicht erkannt habe, noch ein anderes Ueberzeugungsgefühl in mir, als ob ich die Gottheit, die ich aus der Natur nicht erkennen kann, in der Natur erkennete.

Septimius.

Das läugnest du also nicht? Wahrhaftig nicht?

Theophranor.

Was hätte ich dir denn sonst zum Beschlusse unserer fünften Nacht von der Vereinigung der drey Gefühle des Wahren, Guten und Schönen in Einem Bewußtseyn gesagt? Nur das Gefühl des Guten ist Wirkung der reinen Geistigkeit. Aber auch die Gefühle des Wahren und Schönen sind, in so fern sie im Bezuge auf alle mögliche Erfahrung nur durch Vernunft gewirkt werden, geistige Gefühle. Die Zusammenwirkung dieser drey Gefühle ist der Vernunftglaube, aus welchem das Vernunftlicht der Anbetung auf die erkannte Natur zurück strahlt. Wir verehren in der Natur den Geist, dessen Daseyn wir voraus setzen müssen, wenn unsre Vernunft mit sich selbst eins seyn soll.

Septimius.

Auch dieſes Gefühl, ohne welches ich die Natur nicht lieben kann, giebſt du mir wieder?

Theophranor.

Wäre es nicht ſo unmittelbar durch Vernunft gewirkt, wie es wirklich iſt, was veranlaßte denn die Philoſophen, die den Glauben an eine Gottheit als Träumerey verſchmähen, mit mehr als thörichter Träumerey die Natur ſelbſt zu vergöttern? ihr Hymnen zu ſingen? ihre Weisheit und Güte zu erheben? mit tiefer Ehrfurcht von ihren Geſetzen zu reden? Noch hat kein Menſch, der nicht an Sinn und Seele verwahrloſet war, die Alles erzeugende, Alles ernährende, Alles beſtürzende Natur wie ein todtes Spiel blinder Kräfte anſehen können, wenn er ſie auch nach ſeiner Einſicht für nichts mehr hielt. Im Anſchauen der Natur vergeſſe ich die Welt und fühle das Daſeyn der Gottheit.

Septimius.

Prophet und Prieſter! Ich muß jezt Alles mit dir glauben, was ich mit unzähligen Zweifeln angefochten haben würde, wenn du nicht die Feſte meines Verſtandes erobert hätteſt.

Theophranor.

Glauben ohne zu ſchwärmen iſt die einzigmögliche Weisheit. Der forſchende Verſtand, der ſich ſelbſt nicht befriedigen kann, unterſtüzt die

Befriedigung des Bewußtseyns. Ich weiß, daß ich bin und daß Etwas ist. Dem Etwas entgegen stelle ich in meinen Gedanken das Nichts. Wollte ich denken, daß je ein Mahl überall nichts, weder Welt noch Gottheit war, so müßte ich denken, daß aus dem Nichts durch Nichts ein Mahl Etwas wurde. Mein Daseyn vermag ich eher wegzudenken als diesen Widersinn zu fassen. Ich muß also denken und annehmen, daß Etwas, was es auch sey, nothwendig und ewig ist. Ist vielleicht, frage ich nun weiter, die Körperwelt nothwendig und ewig? Die Körperwelt ist ein Unding, sagt der geläuterte Verstand. Eine Geisterwelt ist die einzige, deren innere Wirklichkeit ich mit Grunde annehmen kann, weil ich selbst in meinem Bewußtseyn wirklich bin und andere Wesen für meines Gleichen anzuerkennen nicht umhin kann. Diese ewige Geisterwelt kann ich nicht anders beurtheilen als nach dem einzigen Gesetze der Geistigkeit, dessen ich mir bewußt bin. Nach diesem Gesetze ist sie die beste Welt, deren Daseyn ich zur Befriedigung der Vernunft annehmen muß, und nicht annehmen kann, wenn ich nicht an das Daseyn eines Geistes der höchsten Gerechtigkeit glaube. Den Geist der höchsten Gerechtigkeit kann ich nicht als einen Geist denken, der selbst das Gesetz nur halb erfüllte, um dessen willen ich an ihn glaube. Er ist also auch ein Geist der höchsten Güte; und seine Güte fühle ich in der Natur, wenn mir seine Gerechtigkeit ewig

verborgen bleibt. Denn ob er im Ganzen wirklich gerecht ist, um das zu beurtheilen müßte ich, wie er selbst, allwissend seyn. Daß er gegen mich gerecht ist, das sogar werde ich immer glauben müssen. Denn um zu wissen, wie groß mein Verdienst ist, müßte ich mit Rücksicht auf Verdienst, also eigennüzig, also ohne alles Verdienst handeln. Aber den gütigen Geist darf ich hoffen besser kennen zu lernen in einem künftigen Daseyn, und liebe ihn jezt schon in der Natur.

Septimius.

Und ich müßte dich lieben um dieses Glaubens willen, wenn du dir auch nicht ewige Rechte auf mich erworben hättest. Die Bewunderung der Schönheit und Ordnung der Natur ist also nicht ein leeres Spiel meiner Denkkraft?

Theophranor.

Alle erkannte Ordnung ist als Ordnung bloß das Werk unsrer Vorstellungsart. Die Naturbegebenheiten mögen auf einander folgen, wie sie wollen: die Eindrücke sich so oder anders zusammen gesellen; so lange nur irgend eine Aehnlichkeit unter ihnen ist, — und die ist, da alle Eindrücke auf die Sinne wirken, unvermeidlich, — so lange sammelt der Verstand das Aehnliche zusammen nach einem Gesezze der Einheit; und wo Einheit ist, ist Ordnung. Daß wir also Ordnur in der Natur erkennen, beweiset nicht das Daseyn eines ordnenden Geistes außer uns, und

wirklich erkennen wir da, wo wir noch kein Gesez der Einheit aufgefunden haben, z. B. in der Abwechslung des Regens und Sonnenscheins, oder in den Verhältnissen des Standes der Fixsterne, nur Verwirrung. Ob es der Natur mehr Mühe macht, einen unregelmäßigen Sandhaufen oder ein Planeten-System zu bilden, kann uns die Vergleichung des Sandhaufens mit dem Planeten-Systeme nicht lehren; denn Alles, was in der Natur geschieht, muß nach Gesezen geschehen, ohne die wir überhaupt keine Natur denken können.

Septimius.

Vater, du zerstörst, statt zu bauen. Wenn ich keinen Grund habe, Ordnung für bewundernswürdiger zu halten als Unordnung, was soll mich denn veranlassen, den höchsten Geist in der Natur zu bewundern?

Theophranor.

Deine Vernunft, nicht die Natur.

Septimius.

Wie? Die Natur muß doch der Vernunft den Stoff geben, den ich vernunftmäßig bewundere?

Theophranor.

Den Stoff, aber nicht den Grund der Bewunderung. Eindrücke erkennen wir, und nichts als Eindrücke. Alle Eindrücke, alle gegen-

wärtige, vergangene und künftige, denken wir uns nothwendig nach dem Erklärungsgesetze der Ursache und Wirkung verbunden in Einer Natur. In dieser Einen Natur ist Eine Ordnung. Was ist, muß seyn; was geschieht, muß geschehen, wenn überall etwas seyn und geschehen soll: denn ich kann mir die Natur nicht als zerrissen oder zerstückelt denken, und jede einzelne ihrer Wirkungen ist nothwendig durch die Zusammenwirkung des Ganzen. Aber Alles, was ich da denke und nicht umhin kann zu denken, ist nothwendige Folge menschlicher Denkart, nicht des Eindrucks, den ich erkenne. Der Eindruck aber, oder die Reihe von Eindrücken und Erscheinungen, die mir ein Bild der Wirklichkeit geben, ist dasjenige, was ich in der Natur bewundere. Denn meine menschliche Denkart in der Natur zu bewundern, ist doch nicht meine Meinung. Was will also eigentlich meine Bewunderung? Was finde ich Außerordentliches in der Reihe von Eindrücken, die mir die Ueberzeugung abzwingen, das könne so, wie es ist, nicht das Werk einer blinden Nothwendigkeit seyn?

Septimius.

Du machst mich jetzo noch ein Mahl ganz irre in meinem Glauben. Nothwendigkeit selbst ist ja, wie du bewiesen hast, nichts mehr als ein Regelbegriff, mit dem ich nicht weiter komme,

als zu beurtheilen, was ich nach menschlicher Vorstellungsart denken muß.

Theophranor.

Eben deßwegen, mein Guter, ist kein Sinn in der Behauptung der Natur-Philosophen, die unsern Glauben an einen Geist der Natur mit dem Lehrsaze angreifen, daß wir am Ende in der Natur nicht erkennen als Nothwendigkeit.

Septimius.

So wendest du deine Zweifel!

Theophranor.

So entscheidet sie die Verstandesprüfung, die der Schlüssel zu allen Naturerklärungen ist. Was du Zweifel nennst, sind neue Gründe des Glaubens, von dem ich nicht lasse. Wir denken Gesezze der Nothwendigkeit in die Ordnung der Welt hinein. Innere Nothwendigkeit im All der Wesen ist ein ersonnener Begriff ohne alle Bedeutung. Das Gesez der einzigen Welt, die wir für die wirkliche und in sich wesentliche Welt zu halten befugt sind, ist ein Gesez der Freyheit. Mein Glaube an einen höchsten Geist, der auch in den Einwirkungen anderer Wesen auf mich durch Eindrücke, das heißt, in der Natur, mich an sein Daseyn erinnert, läßt sich durch keinen leeren Begriff der Nothwendigkeit beschränken.

Sep-

Septimius.

Aber wenn dem so iſt, ſo kann ich doch nicht das Daſeyn des Geiſtes, an den die Natur mich nur erinnert, aus der Natur beweiſen.

Theophranor.

Unmöglich. Denn um das zu können, müßten wir über die Natur, die wir erkennen, hinaus in den unbekannten Grund der Natureindrücke durchdringen, wo uns Verſtand und Sinne verlaſſen. Unmöglich können wir durch Natureinſicht beweiſen, was wir voraus ſezen, wenn wir über die Natur hinaus urtheilen. Wir erkennen nichts weiter als daß etwas geſchieht; und was geſchieht, muß für uns nach nothwendigen Geſezen unſrer Vorſtellungsart geſchehen, ohne die wir nichts zu erkennen vermögen.

Septimius.

Woran ſoll ſich denn aber die Vernunft halten, wenn ſie mich veranlaßt, einen höchſten Geiſt in der Natur zu erkennen?

Theophranor.

An ſich ſelbſt; an die Art, wie die Natur, ſo wie ſie nun einmahl Natur iſt, nach einem Geſeze der Wahrheit und Schönheit auf mein Bewußtſeyn wirkt. Je vertrauter ich mit der Ordnung der ſcheinbaren Wirklichkeit werde, deſto weniger kann ich umhin, etwas in der Natur anzunehmen, was ich nicht erkenne, — Zweckmäßigkeit und Abſicht.

Septimius.

Aber warum? Ich muß noch ein Mahl fragen, als ob ich zweifelte. Warum soll ich Zweckmäßigkeit und Absicht annehmen, wo ich nichts als Nothwendigkeit erkenne?

Theophranor.

Erkennst du denn Nothwendigkeit?

Septimius.

Ich habe im Ausdrucke gefehlt. Ich wollte sagen: „wo ich nichts als — Etwas erkenne.“

Theophranor.

Die Vereinigung des Eindrucks, so wie ihn dein Verstand geordnet hat, mit deinem Bewußtseyn, wirkt den Glauben, daß das, was dir als Etwas erscheint, entstehe und sich erhalte nach Absichten, die du billigst.

Septimius.

Die ich billige?

Theophranor.

Warum wundert dich das? Aller Glaube geht von Billigung aus und schließt sich deßwegen unmittelbar an das höchste Gesez des Bewußtseyns. Wollen wir uns bloß an den Begriff der Ordnung überhaupt halten, ohne zu fragen, welche Ordnung wir billigen können, so giebt uns alle Natur-Philosophie zum Glauben an einen gütigen Geiß der Natur keine Ver-

anlaſſung. Denn irgend eine Ordnung müſſen wir überall erkennen, wo es uns glückt, mehrere Naturerſcheinungen unter ein Geſez der Einheit zuſammen zu faſſen. Prüfen wir aber die erkannte Ordnung nach dem Begriffe der Abſicht, und zwar einer guten Abſicht, dann erſcheint uns die wirkliche Ordnung der Natur in einem andern Lichte, das vom Bewußtſeyn unſrer eignen guten Abſicht ausſtrahlt. Die Ordnung der Natur im Ganzen können wir nach unſrer Einſicht nicht billigen; denn alles, unſrer Einſicht nach, unverſchuldete Uebel iſt Folge der erkennbaren Ordnung des Ganzen. Aber in dieſer Ordnung, die im Ganzen dem höchſten Geſetze widerſpricht, entdecken wir im Einzelnen ſo viel Uebereinſtimmung mit dieſem Geſetze, daß wir deßwegen nicht umhin können, Abſichten eines guten Geiſtes in der Natur anzunehmen.

Septimius.

Und wie hängt dieſer Glaube zuſammen mit der erkannten Schönheit der Natur?

Theophranor.

Wie Schönheit mit Erkenntniß überhaupt zuſammen hängt. Schönheit iſt fühlbare Harmonie der Theile eines Ganzen, das ich mir denke als ein abſichtlich zur Erregung eines beſtimmten Eindrucks geordnetes Ganzes. Ich kann nicht umhin, wenn ich mit ungetrübtem Sinne und Verſtande mich dem Eindrucke eines Naturbildes

überlasse, mir dieses Bild als das Werk eines Künstlers zu denken, der diesen bestimmten Eindruck in mir erregen wollte. Auch dieser Gedanke ist an sich kein Beweis des Daseyns eines solchen Künstlers. Aber in seiner Zusammenwirkung mit den höhern Glaubensgründen, die vom Gefühle der Billigung ausgehen, wird auch er ein Glaubensgrund, dem eine wohlwollende Seele sich willig ergiebt. Auf jedem Blatte einer Blume, die ich aufmerksam vor mein Auge halte, lese ich den Nahmen des Geistes der Geister.

Septimius.

Also nicht die gleichförmige Bewegung der Himmelskörper nach gewissen Gesezen, nicht die Regelmäßigkeit der Bildung organischer Wesen, können für einen Beweisgrund des Daseyns eines Weltbaumeisters gelten?

Theophranor.

Wenn Körper sich überhaupt bewegen, so müssen sie sich nach gewissen Gesezen bewegen. Daß die Erde, wenn wir annehmen, daß auch sie ein Planet ist, sich täglich um ihre Achse dreht, ist nicht wunderbarer als daß uns der Mond immer dieselbe Seite zeigt. Gegen Einen Himmelskörper, dessen Bewegung wir für regelmäßig erkennen, giebt es hunderte, die Kometen zum Beyspiele, in deren Umlaufskreisen wir Regelmäßigkeit voraus sezen, die wir nicht erkennen; und diese Voraussezung ist nothwendig, weil alle mög-

liche Bewegung nach unwandelbaren Regeln erfolgt. Aber den Glauben an einen höchsten Geist weckt der Anblick des Himmels in uns durch seine Unermeßlichkeit und durch den Gedanken, daß jeder Stern die Sonne eines Planeten-Systems und jeder Planet vielleicht ein Aufenthalt fühlender und besonnener Wesen ist. Eben so ist es nicht wunderbarer, daß eine Zusammenwirkung fester und flüssiger Theile einen Baum oder einen thierischen Körper bildet, als daß ein Salzkörnchen nach Krystallisations-Gesetzen anschießt. Aber daß durch eine Organisation, wie die thierische ist, so mancherley fühlende, und zuletzt gar vernünftige Wesen ein körperlich-lebendiges Daseyn gewinnen, das ist das Wunder, vor welchem alle Natur-Philosophie verstummt. Daß dieses ohne Absicht eines höhern Geistes, der durch die Natur wirkt, sich so fügen könne, kann ich mit Einstimmung der Vernunft so wenig annehmen, als daß ein Zweck der Geistigkeit durch ein blindes Spiel körperlicher Kräfte erreicht werde, die ohnehin als körperliche Kräfte nichts sind.

Septimius.

Mich dünkt doch, ich erkenne noch etwas in der Ordnung der Natur, das mir wie ein fortwährendes Wunder erscheint.

Theophranor.

Das wäre?

Septimius.

Die Geseze der Erhaltung und Fortpflanzung in der Thier- und Pflanzenwelt. Das Thier, das von Vernichtung nichts weiß, sträubt sich gegen jeden Angriff und vertheidigt bis auf den lezten Augenblick sein thierisches Daseyn. Die Pflanze bückt und neigt sich nach der Luft, ohne die sie nicht wachsen und gedeihen kann. Ueberall, wo etwas lebt, sehe ich Veranstaltungen, einem lebenden Wesen Daseyn durch Triebe zu geben, durch die gerade ein solches Wesen entstehen und sich erhalten kann. Wenn das, habe ich immer denken müssen, ein Werk der blinden Nothwendigkeit ist —

Theophranor.

So müßtest du selbst im Bewußtseyn deiner Vernunft und Freyheit ein Werk der blinden Nothwendigkeit seyn. Nicht wahr?

Septimius.

Wie du es sagst. Und im Begriffe eines viereckigen Zirkels liegt für meine Ueberzeugung kein ungeheurerer Widersinn.

Theophranor.

Die Natur als das einzige Bild der Gottheit, wie der menschliche Körper das Bild des Menschen ist, soll uns also ehrwürdig seyn und bleiben. Aber vergessen wollen wir nie, daß unser Glaube an den Geist, den wir in diesem Bilde

erkennen, immer nur Glaube und nicht Einſicht iſt. So, mein Sohn, nehme ich auch dein geiſtiges Daſeyn im Grunde nur auf Glauben an; denn die Unmöglichkeit, mich durch ein Automat ſo zu täuſchen, daß ich mir nur einbildete, du ſeyeſt ein vernünftiges Weſen wie ich, kann ich der Natur nicht beweiſen.

Septimius.

So ſollte ich an dem Daſeyn des Geiſtes, den ich ſuche, ſo wenig zweifeln dürfen als an deinem Daſeyn?

Theophranor.

Zweifle, wenn du kannſt und ſo viel du kannſt. Es hat Philoſophen gegeben, die behaupteten, auch an ihrem eignen Daſeyn zu zweifeln. Der Glaube iſt, als Gefühl, wenn gleich durch Vernunft gewirkt, ſo vieler Grade fähig, wie jedes Gefühl, und kann ſogar, wie jedes Gefühl, durch ein anderes verdrängt werden und verſchwinden. Aber immer wird, wenn meine Lehre dich überzeugt, dein Verſtand auch dein Herz wieder erwecken. Und ich hoffe, du wirſt gern in meinem Tempel mit mir beten.

Septimius.

Beten? Und in deinem Tempel? Zu der Mutter Ceres?

Theophranor.

Zu dem Geiſte alles Guten, der die Erhal-

tung des Menſchengeſchlechts auch durch die Frucht des Halmes beſorgt und zum Danke dafür von unſerm phantaſirenden Volke im Bilde der Ceres verehrt wird.

Septimius.

So darf ich denn meinem Gewiſſen Luft machen. Du, mit deiner Lehre und deinem Glauben, du kannſt in Eleuſis Prieſter ſeyn? Du kannſt Wahrheit erkennen und Täuſchung befördern? Du kannſt vor Bildſäulen knien, die du umwerfen ſollteſt?

Theophranor.

Leiſe! leiſe, mein Guter! Es möchte uns jemand hören, der uns nicht verſteht.

Septimius.

Das ſagſt du ſo ruhig?

Theophranor.

Sollte ich denn mit dir eifern? Reine Wahrheitsliebe iſt ein ſtilles Gefühl, das ſich tief im Herzen verſchließt und nicht an alle Thüren pocht, um eingelaſſen zu werden. Wahrheit in ihrem ganzen Umfange und mit ihren letzten Gründen zu faſſen, ſind ſo wenig Menſchen beſtimmt, daß dieſe Wenigen eine kleine unſichtbare Geſellſchaft für ſich ausmachen werden, auch wenn es keine ſichtbare Geſellſchaft der Eingeweihten in Eleuſis mehr geben wird. Gegen Unrecht erhebe dich laut, ſo laut, daß dich auch das taube Gewiſſen

des eigensüchtigsten Halbmenschen höre! Aber von den Schäzen der Wahrheit biethe Keinem mehr als er aufnehmen kann. Wahrheitseifer, der überall eine Bühne sucht, um zu dem Volke zu reden, hält die einzig-mögliche Erweiterung des Reichs der Wahrheit auf; denn halbverstandene Begriffe sind schlimmer als gar keine Begriffe. Etwas anderes wäre es, wenn eine gesezgebende Gewalt oder der Eigenwille eines Tyrannen die Fortschritte der Denker hemmen wollte. Gegen diesen Eingriff in das edelste Recht des Geistes ist jedes Rettungsmittel erlaubt. Aber in unserm Griechenland und in deinem Rom wissen wir nichts von Geistesbedrückung. Obrigkeit, Philosophen und Volk gönnen einander ihre Bedürfnisse und Rechte. Die Obrigkeit regiert, die Philosophen prüfen und das Volk glaubt.

Septimius.

Aber soll dann das Volk glauben, was nicht wahr ist?

Theophranor.

Nicht immer.

Septimius.

Nicht immer? Also nur dann und wann soll die Wahrheit mehr gelten als der Irrthum!

Theophranor.

Wenn du ein Mittel weißt, die Wahrheit sogleich auf den Thron der Weltherrschaft zu erhe-

ben; ich biethe dir im Augenblicke die Hände. Aber dein Mittel muß sogleich, im Augenblicke, zum Zwecke führen; denn ein anderes, das mit der Zeit die Menschen ungefähr dahin führen kann, wo du sie sehen möchtest, kenne und befördere ich längst.

Septimius.

Und das ist?

Theophraner.

Nichts anderes als Mittheilung der Wahrheit nach dem Bedürfnisse eines jeden, der sie sucht. Niemand kann mehr Wahrheit fassen als er bedarf. Und wenn die Rede ist von Glaubenswahrheit, was könnte ich denn dem Volke, das in unsern Tempeln bethet, mehr biethen als was es schon hat? Oder glaubst du, daß es den höchsten Geist, den wir doch Alle nur bildlich verehren, kümmere, unter welchem Bilde er verehrt wird? Alle Völker, die an Götter glauben, glauben an einen höchsten Gott, einen Geist der Natur, einen Vater der Götter und Menschen. Wenn man das Wesen dieses Geistes, das unsre ganze Fassungskraft übersteigt, in mehrere Bilder kleidet, weil es in kein einziges Bild paßt, willst du der menschlichen Schwäche diese unschädliche Stütze nicht gönnen? Jede Gottesverehrung, die aus reiner Gesinnung fließt, ist die wahre.

Septimius.

Und die Mythen und Mährchen, die in unsern Tempeln wiedertönen, was sind die?

Theophranor.

Kinderspiele der Phantasie, denen man nur die rechte Auslegung geben muß, um sie als unschuldige Spiele dauern zu lassen, bis sie sich von selbst verlieren, wenn das heran wachsende Kind seine Puppen wegwirft. Ist der Dank des Kindes, das seinem Vater die Hand küßt, weniger herzlich als die Speculation des Philosophen, der die Gründe der Dankbarkeit prüft?

Septimius.

Du machst Religiosität ganz zur Sache des Gefühls.

Theophranor.

Das ist sie und soll sie seyn; und die Vernunft weiß so wenig als das Volk den Philosophen Dank, die sie zur Sache des Verstandes machen wollen. Auch das Volk unterscheidet sehr gut, was im Gefühle seiner Religiosität die Phantasie, und was allein das Bewußtseyn beschäftigt. Es weiß es sehr gut, daß die Götter alle Ungerechtigkeit strafen, auch wenn ein Mythus sagt, daß sie selbst Ungerechtigkeiten begehen. Wenn der Schlechte opfert, weil er sich fürchtet, so opfert der Gute aus Pflicht und Dankbarkeit, und die Mythen und Mährchen, die der Zufall zusammen gesponnen hat, überläßt man dem Zu-

falle, ohne durch ihre Deutung sein Gewissen zu beunruhigen. Und gegen einen solchen Volksglauben sollte ich mich auflehnen? Die Bildsäulen sollte ich umwerfen, in denen ich den höchsten Geist selbst als den Künstler verehre, der durch menschliche Kunst solche Gestalten schaffen konnte?

Septimius.

So ist es doch wenigstens deine Pflicht, jeder schädlichen Deutung zu wehren, die man in unsern Volksglauben legen kann!

Theophranor.

Diese Pflicht zu erfüllen ist die Bestimmung meines Amts. Den Volksglauben nicht mißverstehen, das ist Alles, was die Eingeweihten in Eleusis lernen. — Was du aber, Lieber, nun noch von mir lernen könntest, wäre die Kunst, dem Geiste der höchsten Güte auch für dein Daseyn im Stande der Menschlichkeit freudiger als bisher zu danken. Diese Kunst lernt man aber nicht durch Lehre. Deine Vernunft mit dem Schicksale zu versöhnen, ist mir, wie ich hoffe, geglückt; aber dein Herz wird darum nicht weniger das Bedürfniß einer andern Art von Versöhnung fühlen. Wer Vieles verloren hat, muß wenigstens Etwas wiederbekommen, um das Leben lieb zu gewinnen. An welche Freude, an welche Beschäftigung wirst du künftig dein Herz hängen, so lange du noch Mensch bist.

Septimius.

An keine.

Theophranor.

Dann thätest du besser, du suchtest sogleich deine Zuflucht in einem andern Leben. Die Schulen unsrer Philosophen zu vermehren, wirst du nicht Lust haben. Du bist ein Römer, und gewöhnt zur Thätigkeit in der sichtbaren so genannten Welt. Möchtest du umkehren nach Rom und dich in die neue Ordnung fügen, die Julius Cäsar eingeführt hat?

Septimius.

Lieber jedem neuen Cäsar wie dem ersten den Weg nach der Unterwelt zeigen.

Theophranor.

Und was würde die Oberwelt dadurch gewinnen?

Septimius.

Nichts. Rom braucht einen Tyrannen, und der neue Cäsar mag leben. Aber ich bin keiner von seinen Knechten.

Theophranor.

Wenn du denn ein alter Römer bist, möchtest du nicht leben, wie deine Vorfahren lebten, wenn das Vaterland sie nicht rief? Mehrere herrliche Landgüter, mit lieblichen Lorberwäldchen umgeben, liegen hier um Eleusis,

Möchtest du wohl in meiner Nachbarschaft die Tugenden des Cincinnatus erneuern?

Septimius.

Ach! wenn ich nicht vor dem Ausbruche des zweyten Bürgerkrieges auf einem Landgute in Campanien gelebt hätte! freylich nur drey Monathe! aber an der Seite eines Weibes, die an Geist und Reiz eine Griechinn, und an Sitte eine Tochter Cato's war! — Laß mich herum irren in der Welt! Ich werde keine bleibende Stätte mehr finden.

Theophranor.

Auch dann nicht, wenn du deine Lucilia wiederfindest, die nicht, wenn du glaubst, im Sturme bey der Ueberfahrt nach Dyrrhachium ertrunken ist?

Septimius.

Vater! Vater! Was sagst du? Bey allen Göttern! was weißt du?

Beſchluß.

Septimius hatte außer den verabredeten Belehrungsnächten keine Zuſammenkunft mit dem Oberprieſter gehabt. Er glaubte alſo auch nicht, daß dieſer von ſeinen Schickſalen mehr wüßte als er ihm in der erſten Belehrungsnacht mitgetheilt hatte. Seine Lucilia von ihm nennen zu hören, auf eine ſolche Art, bey einer ſolchen Gelegenheit, hatte er ſo wenig als einen Orakelſpruch aus ſeinem Munde erwartet. Er ſprang auf, ſah ſich um, faßte die Hand ſeines Lehrers und ſah ihm in's Auge mit dem Blicke eines Menſchen, der ſeine Beſonnenheit verloren hat. Theophranor bath ihn, nur einige Augenblicke allein in der Halle zu verweilen. Septimius lehnte ſich an eine Säule und ſtand ohne Bewegung. Noch ſah er ſtarr vor ſich hin, als das Licht, das auf Ein Mahl durch die Baumgänge glänzte, ihn an die erſte Nacht erinnerte, da ihm ein Opferknabe mit der Fackel den Weg zum Oberprieſter zeigte. Er erkannte den Knaben wieder, und zugleich an der Hand Theophranors eine weibliche Geſtalt. Mehr konnte er nicht erkennen, als er nicht mehr zweifelte, wer dieſe Geſtalt war. Er ſtürzte ihr entgegen, und ſeine Lucilia lag ſo ſprachlos, wie er, in ſeinen Armen.

Es währte lange, ehe die Frage: „Wie iſt es möglich?“ den Oberprieſter, in deſſen Augen Freudenthränen ſtanden, zur Erklärung des no-

türlichen Wunders aufforderte. Endlich, als Septimius wieder aufmerken konnte, nahm Theophranor das Wort:

„Ich sollte dich vielleicht um Verzeihung bitten, mein Sohn, daß ich dir acht Tage ein Glück vorenthalten habe, das, wie ich hoffe, nun auch dein Herz mit dem Schicksale versöhnen wird. Aber du hast noch vor wenigen Augenblicken gezweifelt, ob meine Liebe zur Wahrheit warm genug sey. Nimm also, was du jezt fühlst, als eine Widerlegung deines lezten Zweifels an. Deine ganze Lebensgeschichte war mir bekannt, ehe du noch zu mir kamst, um dich in unsre Geheimnisse einweihen zu lassen. Ich erfuhr bey Gelegenheit des Todes eines Mannes, dessen Nahme dich nicht mehr beunruhigen wird, daß deine Lucilia die ganze Zeit hindurch, da du sie als verloren beweintest, ihre Treue gegen dich behauptet hatte gegen den Ehrlosen, der sie dir bey Tyrrhachium durch den künstlichsten Betrug entführte und dich mit der Nachricht von ihrem Tode täuschte. Wie es möglich gewesen ist, daß er sie so lange vor dir verstecken konnte, laß dir von ihr selbst erzählen. Durch meine Veranstaltung ist sie, ohne zu wissen, daß sie dich hier schon antreffen würde, seit acht Tagen in Eleusis. Hättest du sie sogleich nach ihrer Ankunft wiedergefunden, was meinst du, mein Guter? Würdest du wohl in dieser Nacht die lezte Lehre der Wahrheit mit freyer Aufmerksamkeit ausgehört haben?“ —

Das

Das glückliche Paar wollte die Knie des Prie-
sters der Wahrheit umfassen. Er schloß sie Beyde in
seine Arme: und als auch er gefühlt hatte, was
ihm seit dem Tode seines Sohnes eine fremde Em-
pfindung geworden war, ließ er sie sanft los, und
winkte einem Sclaven, der ihm mit dem Opfer-
knaben gefolgt war, Beyde nach dem Landhause
zu führen, das er ihnen zur Wohnung anbot.

Des folgenden Tages kam Septimius, dem
Jupiter und allen Göttern zu opfern. Theophra-
nor war Zeuge der innigsten Anbethung, die aus
einem dankbaren Herzen quoll. „Aber nächst der
„Gottheit," sagte er noch ein Mahl seinem
Schüler, „achte nichts im Himmel und auf der
„Erde so hoch, wie den Spiegel der Gottheit in
„deinem Bewußtseyn, die Vernunft!"

Unter den Hymnen, die bey dem Dankfeste
des Septimius gesungen wurden, war ein Lob-
gesang an die Vernunft, oder das Lied der Einge-
weihten, wie Theophranor es nannte. Wir wol-
len es mit ihm so nennen, da niemand, er mag
eingeweiht seyn in welches besondere Geheimniß
er will, wenn er anders die Vernunft ehrt, durch
die er ein Mensch ist, Bedenken tragen kann, es
in jedem Tempel zu singen.

Das Lied der Eingeweihten.

Wesen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlastet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmlische, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallast!

Verstumme, wer die Königinn der Freude
Tyranninn schilt!
Des Klüglers hochgethürmtes Schlußgebäude
Verbirgt uns nicht der Göttinn Sonnenbild.
Der Göttinn Tempel ruht auf des Bewußtseyns Feste.
Nur seines Schattens Deutung heißt System.
Um jede Menschenstirn schlingt sie, die Erste, Beste,
Des Geisteradels Diadem.

Lehrer, lernt euch selbst verstehen!
Ueber uns sind Sternenhöhen,
Und wir wissen, daß wir sind.
Dir, Vernunft, gebührt der Preis der Freuden,
Wo sich Licht und Schatten ewig scheiden,
Und in Uns der bessre Tag beginnt.

Auf offnem Meere stürmender Gefühle,
Wer bietet da dem Sinkenden die Hand?
Wer lenkt das Steuer nach dem letzten Ziele,
Wenn blinde Kraft umsonst die Segel spannt?
Mit Blumen, die ich heute pflücke,

Wird morgen man vielleicht mein Grab bestreu'n.
Was dir, Vernunft, genügt in Einem Augenblicke,
Wird gut auch nach Aeonen seyn.

Süßes Bild des bessern Tages,
Leitend schwebst du vor uns hin,
Wenn des Lebens Stützen sinken,
Danken wir der Hoffnung Winken
Dir, Vernunft! Erretterinn!

Du leitest des Gedankens freyen Lauf;
Du, Mächtige! du giebst Gefühlen Flügel.
Du drückst der Wahrheit unerborgtes Siegel
Des Herzens hoher Ahndung auf.
Des Wahren Wiederstrahl erscheint durch dich im Schönen.
Im Bilderall entdeckst du eine Welt,
Wie Orpheus Kunst ein Nichts von tausend iren Tönen
In Eine Harmonie gesellt.

Wenn von der Nacht des Augenblicks umgeben
Der Geist im Sinnenthal gefangen liegt;
Wer giebt ihm Kraft, sich Himmel an zu heben?
Wer sagt ihm, wie die Zukunft kommt und siegt?
Vernunft, du lösest seine Bande.
Du sprengst der Möglichkeit verschloßnes Thor;

Und aus dem Dunkel steigt im leuchtenden Gewande
Der Glaube, wie ein Gott, empor.

Wesen, die ihr Göttlichkeit im Bilde,
Gottheit im Gedanken faßt!
Kniet, entlastet von des Wahnes Lehren,
Kniet, Vernunft, die Himmlische, zu ehren,
Dankend hin vor ihrem Lichtpallaß!

Nachschrift an Euthyphron.

In der Zuschrift versprach ich dir, lieber Freund der reinen Wahrheit, eine Art von Erläuterung über den Zusammenhang und die Verschiedenheit der Kantischen Lehre und der Lehre des Eleusinischen Priesters. Eine solche Erläuterung bin ich dir und Andern, denen daran gelegen seyn möchte, aus mehr als Einem Grunde zu geben schuldig. Die Lehre des Eleusinischen Priesters ist die einzige, gegen welche meine Vernunft nichts zu erinnern findet. Damit nun allen Irrungen so viel als möglich vorgebauet werde, möchte ich gern Alles, was ich im Nahmen Theophranors allein zu verantworten habe, kurz zusammen ordnen. Einwendungen dagegen könnten sonst durch Mißverstand der Unkundigen das Kantische System mittreffen. Ferner. Ich sagte dir, daß du in diesem Buche keinen Saz finden würdest, der der Kantischen Lehre widerspräche. Damit aber habe ich keinesweges sagen wollen, daß du auch keinen Saz darin finden würdest, der einem Saze des Kantischen Systems widerspräche. Was ich Lehre nenne, ist das Resultat des Systems; der lezte Gewinn der Wahrheit, nicht die Methode der Prüfung, und noch weniger die Ver-

fechtung mancher Nebensätze, deren Richtigkeit bezweifelt werden kann, mit den unbezweifelbaren Hauptsätzen, auf denen das Gebäude der Wahrheit ruht. Es ist gar wohl möglich, ein System, dem man zu widersprechen scheint, gerade dadurch zu befestigen, daß man einigen Sätzen desselben widerspricht, so wie es gar wohl möglich ist und gar oft geschieht, daß jemand seiner eignen Sache schadet. Ich bin überzeugt, — warum sollte ich es nicht laut sagen? — daß durch die Kantische Kritik der reinen Vernunft eine bleibende Reformation der menschlichen Denkart zu Stande gebracht und die große Frage: „Was ist Wahrheit?“ zum ersten Mahle zur Befriedigung der Vernunft beantwortet worden ist. Aber eben so überzeugt bin ich, daß einige Sätze im Kantischen Systeme, nahmentlich im practischen Theile, noch Resultate eben der ältern Denkart sind, die reformirt werden soll, und daß diese Sätze eben dem Systeme schaden, zu dessen Begründung sie zu Hülfe genommen werden. Der vereinigten Stimme aller frey gesinnten Denker, die einander verstehen, nicht einem Einzelnen unter ihnen, geziemt es, darüber den Ausspruch zu thun. Was unter folgenden Nummern zusammen gefaßt ist, prüfe als mein Votum, und gieb mir dafür das deine.

1. Die Kantische Kritik der reinen Ver-

unft widerlegt, wie die Lehre Theophranors; den problematiſchen Idealismus; aber ſie geſt t nicht, wenigſtens nicht ausdrücklich, ein, daß die Unmöglichkeit einer problematiſchen Metaphyſik auf jener Wiederlegung beruht. Dieſes behauptet Theophranor. Deßwegen ſtellt er einen Grundſaz an die Spize ſeines Syſtems, der in der Kantiſchen Vernunft-Kritik nur das Anſehen einer Einſchaltung hat. Iſt der ganze Inhalt alles menſchlichen Wiſſens vielleicht nichts weiter als ein Spiel der menſchlichen Vorſtellungskraft, die ſich nur mit ſich ſelbſt beſchäftigt, ſo iſt nicht einzuſehen, warum ich der reinen Vernunft, die nach Leibnizſcher Lehre Schlüſſe aus leeren Begriffen zieht, nicht wenigſtens eben ſo viel trauen ſoll wie der empiriſchen Vernunft, die ſich mit leeren Bildern, dem Stoffe der Erfahrung, beſchäftigt; dann iſt der ganze Streit über ſubjectives und objectives Denken und Wiſſen ein Schulſtreit, wobey die Vernunft als Richterinn über das Weſen der Welt nichts gewinnt und nichts verliert; dann iſt Philoſophie, ſie mag von wirklichen Gefühlen oder von leeren Kategorien ausgehen, und ſo oder anders ſyſtematiſiren, im Grunde doch nichts mehr und nichts weniger als — ein Gedankentraum. Ob's dann wohl die Mühe belohnt, ſo mühſam zu träumen, ſage dir ſelbſt. Da hinaus aber laufen alle Argumentationen des abſoluten Skepticismus, zu welchem die

bedrängte Metaphysik jezt, — seltsam genug! — ihre lezte Zuflucht nimmt. Die lehrreichen Aphorismen des scharfsinnigen Hrn. Platner mögen dich davon überzeugen. Aber zum Glücke hat es mit der Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Welt außer uns keine Noth, wenn man nicht alles objective Fühlen für eine Inspiration der Gottheit zu halten Lust hat. Das Bewußtseyn ist der lezte Grund aller Ueberzeugung; also freylich ein subjectiver Grund: aber indem ich mir meines subjectiven Seyns bewußt bin, bin ich doch nicht Ein Mahl in mir und Ein Mahl außer mir; meine Empfänglichkeit ist nicht Eins mit meiner Kraft; und so gewiß ich mir einer Selbstkraft, des Willens, bewußt und in diesem Bewußtseyn ein actives, (practisches,) Wesen bin, so gewiß verhalte ich mich in jedem Zustande des Erkennens passiv. Mein Ich wird afficirt durch Sinnengefühl und afficirt sich selbst nicht anders als durch Wollen. Selbst wenn ich träume, afficire ich mich nicht selbst. Phantaße und Gedächtniß erneuern die Eindrücke der Wirklichkeit, wenn die angeschlagenen Saiten des menschlichen Sensoriums nachzittern und selbst an einander schlagen. — Von dieser Seite unterscheidet sich die Lehre des Eleusinischen Priesters durch die Gründung des Systems.

2. In der Kantischen Vernunft-Kritik ist durch die Classification der Bedingungen des

Denkens der Grund zu der Theorie des Vorstellungsvermögens gelegt, durch die sich Hr. Reinhold einen bleibenden Nahmen erworben hat. Nicht als Einwurf gegen diese Theorie, nur um zu verhüthen, daß der Mißverständnisse nicht ohne Noth noch mehrere werden, ist in der Lehre des Eleusinischen Priesters der Nahme Vorstellung nicht als oberster Classennahme aller activen und passiven Zustände des Bewußtseyns aufgestellt. Philosophie und Sprache vereinigen sich in folgender Anordnung der Begriffe, die zu einem Systeme objectiver Wahrheit führen. Der Grundbegriff alles Denkens ist Ich. Ich bin Ich in meinem Bewußtseyn. Mein Bewußtseyn ist mehrerer Zustände fähig. Alle Zustände, deren ich mir bewußt bin, sind Zustände des Handelns oder des Leidens. In jedem Zustande des Leidens bin ich mir bewußt, daß ich etwas erkenne oder erkannt habe. Ein Zustand, in welchem Erkenntniß ist, heißt, in so fern in ihm Erkenntniß ist, d. h., in so fern die Einwirkung der Welt in meinem Bewußtseyn einen Theil der Welt vorstellt, eine Vorstellung. Vorstellung ist also im Systeme des Eleusinischen Priesters jedes mögliche Object des Denkens, in so fern ich es als etwas Wirkliches außer mir in Raum und Zeit, oder als etwas Gleichsamwirkliches, (wie Raum und Zeit selbst,) erkenne oder auch nur denke. Die formalen

Grundbegriffe des Denkens, (Kategorien,) sind also ursprünglich keine Vorstellungen, und werden es nur durch intellectuelle Umwandlung in Gedankenwesen, (Noumene.) Alle Gefühle der Freude und des Schmerzes, alle Triebe, alle Modificationen der Liebe und des Hasses sind keine Vorstellungen. Aber jeder mögliche subjective Zustand des menschlichen Bewußtseyns ist nur durch objectiven Bezug auf eine Vorstellung möglich.

3. Die Scheidung des allgemeinen objectiven Denkens vom Beurtheilen wirklicher Objecte, ist die Aufgabe der transcendentalen Analytik im Kantischen Systeme. Es kam darauf an, die Denkgeseze des Verstandes in der Form höchster und durch sich selbst gültiger Grundsäze zu entdecken. Diese Entdeckung ist dem Erfinder der wissenschaftlichen Vernunft-Critik so geglückt, daß selbst seine Gegner wenigstens die systematische Einheit der transcendentalen Analytik bewundern, wenn sie gleich die Einschränkung der entdeckten Denkgeseze auf den Erfahrungsgebrauch sich nicht wollen gefallen lassen. Aber der Weg, auf welchem uns die transcendentale Analytik im Kantischen Systeme zu der großen Entdeckung führt, ist so schmal und so rauh, daß er selbst in der philosophischen Welt schwerlich je zur Heeresstraße wird gebahnt werden können. Noch bis diesen Tag haben die scharfsinnigsten Gegner des Kantischen Systems die

Theorie der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, durch die alles menſchliche Denken möglich wird, ganz falſch gefaßt, und, wie noch neuerlich Hr. Platner, Regelbegriffe mit Claſſenbegriffen verwechſelt. Auch iſt es kaum begreiflich, wie man die Unumſtößlichkeit der Lehre, daß ſich durch bloßes, (formales,) Denken keine Einſicht gewinnen läßt, bezweifeln kann, wenn man jene Theorie richtig gefaßt hat. In der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters findeſt du die Wahrheit der Kantiſchen Analytik auf einem Wege bewieſen, der zwar auch nicht mit Roſen beſtreuet, aber doch weniger rauh als der Kantiſche, und zugleich kürzer iſt. Statt die Kategorien in den möglichen Urtheilsformen aufzuſuchen, und dann wieder die Urtheilsformen mit den Kategorien als höchſte Grundſäze des reinen und auf Erfahrung beſchränkten Verſtandes aufzuſtellen, wobey dann immer noch die beſtimmte Zahl der Kategorien einer fortwährenden Anfechtung ausgeſezt bleibt, geht, wie du geſehen haſt, Theophranor gerade auf's Ziel, auf die Grundſäze ſelbſt, ohne die Begriffe, die ſich mit den Grundſäzen zugleich finden müſſen, vorher zu analyſiren oder zu deduciren, und beweiſet, daß es nicht mehr als zwölf reine Verſtandesſäze giebt, ohne die wir gar nicht denken, und mit denen wir über die Erfahrung hinaus kein objectiv-erweisliches Urtheil fällen können. Dies iſt der Inhalt der vierten Nacht. Bey dieſer neuen Grenzberichtigung

der Autorität des Verſtandes entdeckt ſich aber, wenn anders Theophranor nicht fehl gegriffen hat, im Kantiſchen Syſteme eine Lücke. Sollen nämlich die reinen Verſtandesgrundſäze mit den reinen Verſtandesbegriffen zuſammen fallen, wie es nothwendig iſt, wenn beyde uns als Denkgeſeze a priori mit der Denkkraft gegeben ſind, ſo müſſen der Grundſäze gerade ſo viel als der Stammbegriffe ſeyn, und die Regel der Quantität, wie ſie im Kantiſchen Syſteme heißt, darf nicht zu Hülfe genommen werden, einen reinen Grundſaz der Qualität aufzuſtellen. Nach der Kantiſchen Analytik trifft aber die Zahl der Kategorien der Quantität mit den Axiomen der Anſchauung, die in der Mathematik aufgeſucht werden müſſen, nicht zu; keiner von den drey Begriffen der Einheit, Vielheit und Allheit findet ſich in dem als Princip aller geometriſchen Axiome aufgeſtellten Grundſaze; und noch weniger läßt ſich begreifen, wie der mathematiſch-logiſche Saz, daß alles Reale in den Erſcheinungen einen Grad hat, die Stelle eines reinlogiſchen Denkgeſezes der Qualität vertreten könne. — Alle dieſe Bedenklichkeiten fallen weg, wenn die Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters die wahre iſt. Nach dieſer Lehre giebt es der Denkgeſeze gerade zwölf, und dieſe zwölf Denkgeſeze, von denen die der Quantität nur der Kürze wegen in Einen Grundſaz gezogen ſind, treffen auf das genaueſte zuſammen mit den zwölf von

Kant entdeckten Kategorien. — Sollte dir an einer ausführlichern Entwickelung dieser Gedanken gelegen seyn, so gebiethe über meinen guten Willen, und ich werde dir auf alle Zweifel antworten, so bald ich einen günstigen Augenblick gewinnen kann.

4. Nach dem Kantischen Systeme wie nach der Lehre des Eleusinischen Priesters ist der Grundsaz der Causalität, wodurch wir Ursachen und Wirkungen zusammen knüpfen, ein Denkgesez, das uns nicht zu Schlüssen auf das Daseyn von Objecten jenseits der Erfahrung berechtigt. Nun trift aber der Begriff einer Ursache im Erfahrungsgebrauche zusammen mit dem Begriffe einer Kraft. Fragt sich: sind beyde Begriffe überall und in jeder Beziehung Eins? Theophranor antwortet: Nein Durch die Kategorie der Ursache denke ich mir in der Reihe der Erscheinungen jede Erscheinung nothwendig entstehend aus einer andern. Den Begriff der Entstehung habe ich gefunden, indem ich mir die vorüber schwindende Erscheinung nach der Kategorie des Seyns als Substanz denke. So wie ich aber in einem ganz andern Sinne sage: „Ich bin“, als: „die Erscheinung ist“, so druckt auch der Begriff einer einwirkenden Kraft, die in meinem Bewußtseyn meinen Zustand verändert ganz etwas anderes aus als der Begriff einer hervor bringenden oder Daseyn wirkenden Kraft, die ich in der

Beurtheilung des Zuſammenhanges der Erſcheinungen denke. Die hervorbringende Kraft iſt die Kategorie der Cauſalität, die ich in die Folge der Erſcheinungen hinein denke, und aus welcher Leibniz ſeinen Saz des zureichenden Grundes entwickelte. In dieſem Sinne iſt die Gottheit nach dem Leibnizischen Syſteme die lezte Urſache Alles deſſen, was iſt; eine ſchaffende Kraft. In dieſem Sinne verſchwindet aber die Cauſalität ſelbſt im Leibnizischen Syſteme bey der Beurtheilung der Naturkräfte. Denn wenn die Welt ein Mahl erſchaffen iſt, ſo bringen die Naturkräfte nicht einander hervor. Sie wirken nur auf und in einander. Wenn Leibniz aus dem Saze des zureichenden Grundes die Nothwendigkeit einer lezten Urſache und die Wirklichkeit eines höchſten Weſens demonſtrirt, ſo ſchließt er von Wirkungen auf Daſeyn. Wenn er aber aus demſelben Saze demonſtrirt, daß jede Begebenheit in der ein Mahl erſchaffenen Welt nach nothwendigen Geſezen erfolgt, ſo ſchließt er vom Daſeyn auf Veränderung des Vorhandenen. Ungleichartiger können denn doch zwey Schlüſſe nicht ſeyn. Und doch überſieht man ihre Ungleichartigkeit auch nach dem Kantiſchen Syſteme, wenn man die Begriffe von hervor bringenden und einwirkenden Kräften verwechſelt. Jene allein haben bloß ſubjective oder tranſcendentale Realität, die ich in meinen Gedanken nach der Kategorie der Cauſalität ſeze, die aber auch mit der

Kategorie der Cauſalität zu nichts werden, wenn der Begriff des Daſeyns nicht auf ein Factum trift. Daſſelbe aber kann ich unmöglich von einwirkenden Kräften behaupten, deren nothwendigen Zuſammenhang ich freylich durch kein Denkgeſez demonſtriren darf, deren Daſeyn mir aber mit dem Factum jedes Eindrucks gegeben iſt. So gewiß da etwas iſt, es ſey was es wolle, wo etwas auf mich wirkt, ſo gewiß wirkt es auch auf mich und verändert meinen Zuſtand, wenn ich gleich nicht weiß, wie. Es kann alſo auf mich wirken; und in ſo fern denke ich es mir als Kraft, weil ich keinen andern Verkettungsbegriff für wirkliche Veränderungen habe. So giebt es Weltkräfte außer mir und Kraft der Freyheit in mir, die ich aber beyde nur mit Factis, jene mit dem Factum des Eindrucks, dieſe mit dem Factum des Wollens, als gegeben anerkennen muß und durchaus nicht anders beurtheilen kann als in ihren Wirkungen.

5 Am weiteſten entfernt ſich die Lehre Theophranors von dem Kantiſchen Syſteme in der philoſophiſchen Beſtimmung der Willenskraft. Nach der Kantiſchen Kritik der practiſchen Vernunft wird der Seele ein Begehrungsvermögen beygelegt, das, in ſo fern es eigennüzig und auf Wohlſeyn gerichtet iſt, ſich als Trieb der Selbſtliebe, in ſo fern es aber uneigennüzig und bloß auf's Gute gerichtet iſt, als

Wille äußern ſoll. Wer ein ſolches Begehrungsvermögen in ſeinem Bewußtſeyn anerkennt, der wird Mühe haben, den Begriff der Willensfreyheit vor der Vernunft zu retten und am Ende dahin kommen, die Kraft der Freyheit als etwas von der Willenskraft Verſchiedenes zu denken, wozu er doch von ſeinem Bewußtſeyn ſchwerlich berechtigt werden wird. Der neueſte Streit der beyden trefflichen Denker Reinhold und Schmidt, zweyer ſo thätigen Vertheidiger des Kantiſchen Syſtems, mag dir beweiſen, wie wenig Hoffnung iſt, daß die Kritik der practiſchen Vernunft auch über dieſen Punct die unbefangenen Verehrer der Wahrheit vereinigen werde. Prüfe alſo die Willenslehre des Eleuſiniſchen Prieſters, nach welcher Wille, (Kraft der willkührlichen Belebung aller Vorſtellungen,) und freyer Wille Eins iſt, mit Aufmerkſamkeit! Steht ſie feſt, — und mein Bewußtſeyn beſtätigt ſie in ihrem ganzen Zuſammenhange, — ſo ſinken alle pſychologiſche Stützen des Determinismus, der die Möglichkeit, einem Grundtriebe unſers Weſens entgegen handeln zu können, läugnet oder bezweifelt. Denn nach der Lehre Theophranors iſt ein Grundtrieb als etwas dem Bewußtſeyn a priori Angehöriges ein erſonnener Begriff, der wegen ſeiner pſychologiſchen Brauchbarkeit geduldet werden kann, um alle Neigungen methodiſch zu ordnen, aus einem Syſteme der practiſchen Vernunft-

unwahrheit aber nothwendig verbannt werden muß.

6. Eine Folge des Verſuchs, den Begriff des Willens zur Befriedigung des Bewußtſeyns zu berichtigen, iſt die Veränderung der Formel des höchſten Geſetzes, das nach dem Kantiſchen Syſteme lautet: „Folge einer Maxime, von der du „wollen kannſt, daß ſie Princip einer allgemeinen Geſetzgebung werde.“ Der Eleuſiniſche Prieſter ſagt: „Folge einer Maxime, die du als „allgemeine Maxime billigen kannſt;“ oder populärer: „Thue, was du billigen würdeſt, „wenn es jedermann thäte.“ Billigung iſt nicht etwa ein Zuſtand des Bewußtſeyns, der durch das moraliſche Geſetz erſt möglich wird, weil ich doch am Ende nichts billige, als was dieſem Geſetze gemäß iſt. Wäre auch das höchſte Geſetz nicht da, ſo würden wir doch als ſinnlich-vernünftige Weſen billigen, d. h., der Vernunft gemäß finden, was der egoiſtiſchen Vernunft, der Dolmetſcherinn aller Neigungen und Triebe und ihres Zuſammenhanges mit der Ordnung der Natur nicht widerſpricht, und mißbilligen, d. h., unvernünftig finden, was ihr widerſpricht. Durch das moraliſche Geſetz wird nur eine moraliſche Billigung möglich, an welche die natürliche nicht gebunden ſeyn würde, wenn wir nicht das moraliſche Geſetz höher achteten als alle Naturgeſetze. — Uebrigens iſt es, im Vorher-

geben gesagt, durchaus nothwendig, wenn man dem allgemeinen Menschenverstande die Wahrheit des höchsten Gesezes, auch in der Kantischen Formel ausgedruckt, als ein Factum des Bewußtseyns beweisen will, daß man die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit einer Handlung im gegebnen Falle zuerst unter die subalternen Formeln bringe: „Sey gerecht!“ und: „Hilf dem, „wer Hülfe bedarf.“ Daß Gerechtigkeit und Hülfleistung durch das Bewußtseyn apodictisch geboten werden, erkennt sogar ein Kind an. Will man sich aber dieser Mühe überheben und jede Handlung unmittelbar an der höchsten Formel probiren, so läuft man Gefahr, die Antwort zu erhalten: „Ich bin mir eines solchen „Gesezes nicht bewußt;“ und was schlimmer ist, man verläuft sich in ein Labyrinth von Subtilitäten, wo uns die Wahrheit des Gesezes selbst verdächtig wird. Ich frage einen Richter, der sich bestechen läßt: Kannst du wollen, (billigen,) „das Bestechung Princip einer allgemeinen Gesez„gebung werde?“ — „Warum nicht?“ wird der ungerechte Richter antworten. „Ich neh„me die Welt, wie sie ist. Wenn ich selbst in „den Fall kommen sollte, in meiner eignen Sa„che das Recht erkaufen zu müssen, so bin auch „ich zur Bestechung erböthig; und verliere ich „dennoch, weil mein Gegner mehr giebt als ich, „so halte ich mich als Richter schadlos, wenn „ich mich selbst bestechen lasse, und denke, daß

„auch der Klügste sich ein Mahl verrechnen kann.“ „— Frage ich ihn aber: „Kannst du wollen, daß „Ungerechtigkeit überhaupt Princip einer allge„meinen Gesetzgebung werde?“ so müßte er verrückt seyn oder begreifen, daß er bald außer Stand gesetzt werden würde, selbst ungerecht zu seyn, wenn jedermann sich iede Art von Ungerechtigkeit gegen sein Gut, seine Ehre, seine Freyheit und selbst gegen sein Leben erlauben wollte. — Hat man die so wesentlich verschiedenen Pflichten der Gerechtigkeit und Hülfeistung vor dem Verstande gehörig geschieden, dann erst wird es auch zur Genüge klar, warum nur die Gerechtigkeit als eine Pflicht, die vom angebohrnen Vernunftrechte ausgeht, keine Ausnahme leidet und von Zeit und Umständen unabhängig ist. Die Pflicht der Hülfeistung aber bleibt, auch nach der Kantischen Formel, an Zeit und Umstände und an subjective Einsicht gebunden. Denn Allen kann Einer nicht helfen, und jeder bedarf einer eignen Art von Hülfe, wenn ihm ernstlich geholfen werden soll. Da gehört also der empirische Zusatz: „Unter gleichen Umständen“, nothwendig mit in die Formel des Gesetzes, oder ich müßte z. E. für unrecht erklären, daß der Arzt einem Patienten zur Stärkung Tokaier Wein verordnet. Denn wenn allen Patienten Tokaier verordnet werden sollte, so bald er ihnen zuträglich ist, so würden alle Weinberge um Tokat

nicht so viel liefern können, daß jeder nur einen Tropfen erhielte. — Deßwegen giebt es denn auch besondere Pflichten für jedes Alter, jeden Stand und jedes besondere Lebensverhältniß. Die Gerechtigkeit allein ist immer eine und dieselbe Pflicht für Alle. — Ferner hüthe man sich ja, dem Begriffe der Hülfleistung den zweydeutigen Begriff der Wohlthätigkeit zu substituiren. Denn daß ein Anderer mir, wenn ich seine Dienste gar nicht verlange, nach seiner Einsicht, (denn anders ist es doch nicht möglich,) wohlzuthun, d. h., mein Glück zu befördern suche, dieses unglückselige Princip der Glückseligmacherey hat denn doch noch wohl kein Vernünftiger im Ernste gebilligt.

7. Mit dem Begriffe der Billigung in der Formel des höchsten Gesetzes, wie es Theophranor ausdruckt, hängt das Criterium der Anwendung dieses Gesetzes zusammen. Hier wünschte ich, wenn ja einmahl polemisirt seyn soll, mehr Raum zu haben, als mir in diesen Anhangsblättern offen gelassen ist, um durch eine Reihe von Beyspielen zu zeigen, wie verlassen die practische Vernunft da steht, wenn sie die Anwendbarkeit des moralischen Gesetzes an dem speculativen Begriffe des Widerspruchs erproben soll. Denn weiter ist es doch nichts, wenn ich frage: „Woran soll ich denn erkennen, ob ich wollen kann, daß eine Maxime Princip einer

„allgemeinen Gesetzgebung werde?“ und zur Antwort erhalte: „Daran, daß sie sich selbst „nicht widerspricht.“ Auf keine andere Antwort aber gründen sich die Beweise, daß z. E Veruntreuung eines Depositums, falsches Zeugniß, Bundbrüchigkeit u. s. w. deßwegen dem moralischen Gesetze entgegen sey, weil es dann, wenn jedermann ein Depositum veruntreuen wollte, gar kein Depositum geben würde; weil ein falsches Zeugniß gar kein Zeugniß, ein Vertrag, den ich willkührlich brechen kann, gar kein Vertrag ist, u. s. w. Warum soll ich denn wollen, daß es Depositа, Zeugnisse und Verträge gebe? Diese Frage beantwortet mir denn doch der Satz des Widerspruchs nicht. Denn ein eigennüziger und gescheuter Mensch, der die Welt nimmt, wie sie ist, fragt viel darnach, ob seine Maximen sich widersprechen oder nicht. Seine einzige Maxime, der er nie untreu wird, ist, den Augenblick zu benuzen und seine geschmeidige Weisheit dem Zufalle anzupassen, dem wir alle unterworfen sind. Er wird im Ganzen wollen, daß es Depositа, Zeugnisse und Verträge gebe; aber er wird sich die Freyheit nehmen, Ausnahmen von der Regel zu machen, wo er es zuträglich finden wird; und wer ihm das Widersprechende seiner Handlungsart vorhalten will, den wird er mit der sehr natürlichen Antwort zurecht weisen, daß die Natur selbst Ausnahmen von ihren Regeln macht. Man mag sich drehen und wenden,

wie man will; der Grund, warum ich wollen kann, daß eine Maxime Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werde, läßt sich nicht im logischen Widerspruche einer entgegen gesetzten Maxime entdecken. Mein Gefühl muß mir sagen, was ich bedarf; und wenn ich dieses weiß, dann erst kann ich finden, wie mir zu Muthe seyn würde, wenn eine Maxime allgemein, folglich auch gegen mich befolgt würde. Das Gefühl meiner Bedürfnisse macht die Anwendung des moralischen Gesetzes möglich. In ihm allein findet die Vernunft nicht das Motiv einer rechtmäßigen Handlung, wohl aber das Criterium ihrer Rechtmäßigkeit nach dem Gesetze, wenn gleich das Gesetz selbst a priori gegeben ist. Auf dieses empirische und einzig-mögliche Criterium laufen auch, wenn es zum Treffen kommt, alle Versuche, den Satz des Widerspruchs als ein Criterium a priori zu verfechten, am Ende hinaus, oder man verläuft sich, wie der tiefsinnige und gegen die Selbsttäuschung wie Carteſius gegen den bösen Feind ankämpfende Herr Moſes Maimon, aus der Moral in die Logik und räsonnirt die ganze Majestät des höchsten Gesetzes weg, indem man den kategorischen Imperativ in einem Vernunftbedürfnisse findet, das den vernünftigen Menschen nöthigt oder veranlaßt, mit sich selbst überein stimmend zu handeln und die allgemeinere Maxime der minder allgemeinen vorzuziehen. Nun liegt aber dem glücklichen

Thoren gar nicht daran, vernünftig zu seyn; und es ist noch eine Frage, ob der Starrkopf, der sich ein unschädliches Vergnügen versagt, nur um mit sich selbst überein zu stimmen, nicht der größere Thor ist. Daß es ein unbedingtes Geboth des Bewußtseyns sey, mit sich selbst übereinstimmend zu handeln, wäre dann die letzte Ausflucht der Logo-Moralisten. Aber auch damit ist nichts gesagt. Denn wenn mir a priori nichts weiter gebothen ist, als: „Handle überein „stimmend mit dir selbst!“, so fragt sich immer noch: Wie handle ich denn überein stimmend mit mir selbst? Und das thue ich doch, so oft ich eine Maxime, gleich viel welche, wenn sie nur nach meiner Einsicht für mich die klügste Maxime ist, strenge befolge. Ein consequenter Böswicht wäre dann ein besserer Mensch als ein Mann von gutem Willen, der aber nicht Kraft genug hat, immer consequent zu handeln. — Unterdeß läßt sich, wenn es nur aufs dialectische Fechten angesehen ist, die Sache der Logo-Moralisten lange vertheidigen. Denn da der letzte Grund aller moralischen Billigung kein anderer ist, als die Ueberzeugung, daß man eine Handlungsart oder Handlungsregel überhaupt billigen kann, so scheint es, als ob der allgemeine Begriff der beurtheilten Handlung das Criterium ihrer Uebereinstimmung mit dem höchsten Gesetze logisch enthielte, da uns doch dieses Criterium ursprünglich empirisch mit unsern Bedürfnissen gegeben

iſt, indem wir gewiſſe Handlungsarten und Handlungsregeln nur deßwegen überhaupt nicht billigen können, weil wir ſonſt billigen müßten, daß ſie auch gegen uns geltend gemacht würden. — Noch ein Mahl. Verwechſele nicht das höchſte Geſez ſelbſt mit dem Criterium ſeiner Anwendung! Daß uns jenes a priori mit der Vernunft gegeben iſt, lehrt der Eleuſiniſche Prieſter wie der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft.

8. Noch ein Reſultat der Beſtimmung des Willensbegriffs nach der Lehre des Eleuſiniſchen Prieſters iſt die Ausdehnung der Freyheit nicht nur auf jedes moraliſche, ſondern überhaupt auf jedes vernünftige und beſonnene Handeln.

9. Wenig Eingang möchte wohl bey denen, die nichts dem Bewußtſeyn Selbſteignes anerkennen als ſo genannte kalte Vernunft, die Behauptung finden, daß das Gefühl der Liebe mit dem Gefühle der Freyheit in Eine Claſſe gehört, eine Selbſtwirkung unſers Weſens iſt, und von Sympathie und allen empiriſchen Zuſtänden in ſeiner urſprünglichen Reinheit ſo verſchieden iſt, wie das moraliſche Geſez von den Geſezen der Noth und des Nuzens, mit denen es doch gewöhnlich zuſammen trift. Im Kantiſchen Syſteme wird jede Art von Liebe, die etwas anderes bedeuten ſoll als willigen Gehorſam gegen das

höchſte Geſez, alſo auch Freundſchaft und jede Empfindung, die uns des Wunſches fähig macht, unſer Daſeyn für das Daſeyn eines andern fühlenden Weſens hinzugeben, mit dem bedenklichen Nahmen pathologiſche Liebe bezeichnet und ſo gewiſſer Maßen den Krankheiten beygezählt, an denen wir als moraliſche Weſen im großen Hoſpital der Sinnlichkeit laboriren. Damit ſtimmt nun freylich Theophranors Lehre, die er in der neunten Nacht vorträgt, durchaus nicht überein; und wer in dieſer Lehre auf den erſten Blick nichts weiter als eine, vielleicht gar ſentimentaliſche Empfindungs-Subtilität findet, hat große Autoritäten für ſich. An großen Autoritäten fehlt es indeß auch der alten Metaphyſik nicht, nach welcher die Kantiſche Theorie der Kategorien auf eine dialectiſche Verſtandes-Subtilität hinaus läuft. Und ein Buch, das für die Geſchichte des menſchlichen Herzens etwas Aehnliches wäre, wie die Kantiſche Vernunft-Kritik für die Geſchichte des menſchlichen Verſtandes iſt, gehört zu den Büchern, die wir vielleicht vom neunzehnten Jahrhundert zu erwarten haben.

10. Merklich genug unterſcheidet ſich endlich auch die Glaubenslehre Theophranors von der Kantiſchen, aber mehr in der Ausführung als in den Grund-Ideen. Die Idee einer beſten Welt, nicht in Leibnizſch-metaphyſiſchen ſondern in moraliſchem

Sinne, wie Theophranor sie aufstellt, trift ursprünglich genau zusammen mit der Idee des höchsten Gutes, die du in der Kritik der practischen Vernunft bestimmt und ausgeführt findest. Denn eine beste Welt ist keine andere als die, in welcher das höchste Gut wirklich ist. Auch ist es der Widerspruch zwischen Glück und Verdienst im Sinnenleben, was den Glauben an eine beste Welt, wo das höchste Gut realisirt wird, nach beyden Systemen im menschlichen Gemüthe veranlaßt. Nur wird dieser Widerspruch von dem Eleusinischen Priester nicht in einer besondern Formel des höchsten Gesetzes gefunden. Wenn die Vernunft zu einem endlichen Wesen spricht: Realisire das höchste Gut! so kann das doch nichts weiter heißen als: „Befördere es nach deinen Kräften!“ Denn es überhaupt und im Ganzen wirklich zu machen, ist nur einem unendlichen unbeschränkten Geiste möglich. Das höchste Gut befördern kann ich aber schon in diesem Sinnenleben durch Gehorsam gegen das reine Vernunftgesetz, so oft ich einem Menschen, der ein besseres Schicksal verdient hat, die Last des Lebens erleichtere. Eine Antinomie der Vernunft, die daraus entstehen soll, daß die Vernunft ein Gesetz giebt, dessen Erfüllung sie für unmöglich erklärt, läßt sich also nicht anders als in dem Sinne des Eleusinischen Priesters behaupten, wenn man sich das reine Vernunftgesetz denkt als das Gesetz einer

beſſern Welt, das im Ganzen erfüllt wird; denn im Einzelnen kann es nie, unter keiner Bedingung, von einem beſchränkten Weſen ſo wenig in einem künftigen wie in dieſem Leben erfüllt werden. Die Vernunft widerſpricht ſich nicht dadurch, daß ſie dem Menſchen zumuthet, was auch ein Engel nicht leiſten kann, ſondern dadurch, daß ſie die erkennbare Ordnung der Natur nicht in Harmonie bringen kann mit einer Weltordnung, die ſie dem höchſten Geſetze gemäß denkt. Die Vernunft als practiſche Vernunft widerſpricht ſich nicht, ſondern die practiſche Vernunft widerſpricht der ſpeculativen, in ſo fern dieſe ſich allein an das Erkennbare hält, und die Ausgleichung beyder iſt nur durch Glauben möglich. So nimmt, wenn ich nicht irre, auch der allgemeine moraliſche Menſchenverſtand den Glauben an eine beſſere Welt in Schuz. Ich muß wirklich, wie Kant ſagt, das Wiſſen aufheben, um für das Glauben Plaz zu gewinnen. Aber auch der Glaube hält ſich an eine gedachte Wiſſenſchaft, deren metaphyſiſche Realität ich nicht anders als aus einem moraliſchen Bedürfniſſe demonſtriren kann. Eine Glaubenslehre der reinen Vernunft kann alſo nichts anderes ſeyn als eine idealiſch-metaphyſiſche Entwikelung der Idee einer beſten, d. h. mit dem höchſten Geſeze des Bewußtſeyns vollkommen überein ſtimmenden Welt, deren Daſeyn der ſinnlich-erkennbaren Scheinwelt nicht wider-

spricht. Eine solche Glaubenslehre ist nur dann möglich, wenn der Raum nichts weiter als das Werk unsrer Vorstellungskraft, also eine in sich wirkliche oder jenseits unsrer Vorstellungen vorhandene Körperwelt, (eine Welt im Raume,) ein Unding ist. Die transcendentale Aesthetik nach Kantischer Lehre ist die Grundlage einer moralisch-kosmologischen Glaubenslehre. Die Kritik der speculativen Vernunft beweiset aus der metaphysischen Richtigkeit unsers Wissens, daß alle menschliche Einsicht dem Glauben an eine bessere Welt nicht widerspricht. Die practische oder moralisch-räsonnirende Vernunft hat also freyes Feld gewonnen, ihren Glauben systematisch auszuführen. Sie führt ihn systematisch aus, wenn sie ohne Beyhülfe der Phantasie nach den Regeln des richtigen Denkens jeden Grundsaz für glaublich, (practisch-wahr,) annimmt, ohne welchen der Widerspruch zwischen der erkennenden und moralisch-richtenden Vernunft nicht gehoben werden kann. Als glaublich nimmt, einer consequenten Denkart gemäß, der Eleusinische Priester die uralte und immer mißverstandene Idee der Seelenwanderung in Schuz, und stellt als einen Cardinal-Saz seiner Glaubenslehre den Grundsaz auf: „Alles, was ist, ist Geist und als Geist ewig.“ Wer in diesem Glaubensgrundsaze eine Erneuerung des Berkeleyischen Idealismus zu finden meint, erinnere sich nur, ehe er unsern Theophranor weiter mißversteht,

daß der gute Berkeley die Nichtigkeit der Materie als einen speculativen Lehrsaz demonstriren wollte. Für unsre Einsicht ist, nach der Lehre des Eleusinischen Priesters, ein Körper als Körper zwar nichts in sich Wirkliches, aber eben so wenig etwas Lebendiges oder Geistiges, und ob der unbekannte Grundstoff der Natur außer uns mehr als todte Materie ist, kann keine Weisheit erforschen. Will ich aber einmahl an eine beste Welt glauben, so muß mein Glaube sich selbst getreu seyn und Grundsäze fest halten, die er nicht entbehren kann.

Da nach der Lehre Theophranors in der practischen Vernunft kein Widerspruch entdeckt, sondern die practische Vernunft mit der empirisch-speculativen ausgeglichen wird, so ist denn auch die erkennbare Ordnung und Schönheit der Natur als ein bildlicher Beweis der Wahrheit aufgestellt, die uns mit einer übersinnlichen Idee als rein-geistige Wahrheit gegeben ist.